



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Umbra veri : Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej

Author: Anna Kucz

Citation style: Kucz Anna. (2012). Umbra veri : Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Anna Kucz

Umbra veri

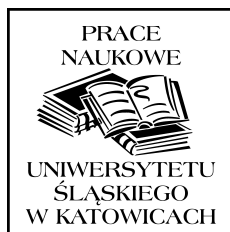
Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2012

Umbra veri

Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej



NR 2961

Anna Kucz

Umbra veri

Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej



Redaktor serii: Filologia Klasyczna
Tadeusz Aleksandrowicz

Recenzent
Marian Szarmach

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wykaz skrótów / 7

Wprowadzenie / 9

I. *Vita et opus* / 17

II. *Homo — res infelix* / 35

Człowiek, jego pochodzenie i kondycja / 35

Koncepcja *mediae qualitatis* / 48

III. *Sive tu deus es sive dea?* / 63

Kontekst *de natura deorum* / 63

Stanowisko Arnobiusza wobec antropomorfizmu pogańskiego / 65

Arnobiusz (od)twórcą koncepcji płci boskiej / 73

IV. *Umbra veri*. Retoryczno-lingwistyczne refleksje Arnobiusza / 79

Arnobiusz — retor i orator / 79

Recepcja *Gorgiasza* w *Adversus Nationes* Arnobiusza / 80

Arnobiusz o roli *consuetudo* w języku / 87

V. *Fides et ratio* / 95

Przyszłość religii / 95

Kontekst *fides et ratio* / 99

Relacja *fides et ratio* w myśli Arnobiusza i Porfiriusza / 104

VI. *Quaestio de veritate* / 113

Quid est veritas? / 113

Sceptycyzm / 118

Probabilizm / 124

Platonizm, neoplatonizm, „trzecie żeglowanie” / 126

Zakończenie / 133

Bibliografia / 139

Indeks osobowy / 153

Riassunto / 158

Summary / 159

Wykaz skrótów

- A AN — ARNOBIUS: *Adversus Nationes Arnobii Adversus Nationes Libri 7*. Rec. C. MARCHESI. Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum 62. Torino 1953.
- BTL — Bibliotheca Teubneriana Latina. Curante CETEDOC. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. Stuttgart und Leipzig, B.G. Teubner, Brepols Publishers Turnhout 1999.
- BSGRT — Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- CC — Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout 1953—.
- CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866—.
- DK — H. DIELS, W. KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1952.
- PG — (Patrologia Graeca) Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Accurante J.-P. MIGNE. Paris 1857—1866.
- PL — (Patrologia Latina) Patrologiae cursus completus. Series Latina. Accurante J.-P. MIGNE. Paris 1841—1864.
- POK — Pisma Ojców Kościoła. Poznań 1924—.
- REL — „Revue des Études Latines”.
- SCh — Sources Chrétiennes, Paris 1941—.

Wprowadzenie

Przez całe wieki historii myśli wczesnochrześcijańskiej aktualne pozostaje pytanie Tertuliana: „Cóż mają wspólnego Ateny z Jerozolimą?”¹. Tertulian, chcąc zarysować wyraźną linię demarkacyjną między filozofią pogańską a chrześcijańską, zakładał, że prawidłowa odpowiedź brzmi: „W sumie nic”². Jednak współcześni Tertulianowi Klemens Aleksandryjski i Orygenes, twórcy filozofii chrześcijańskiej³, stanowczo opowiadali się za syntezą pierwiastków biblijnych i greckich w monolit, który pozostawi swój wyraźny ślad w późniejszej filozofii i teologii. Ich poprzednik Justyn, apologeta z II wieku, bardzo płodny literacko, stworzył podstawy, na których opierali się Klemens i Orygenes. Wierzył w harmonię myśli chrześcijańskiej i filozofii greckiej. Twierdził, że najważniejsze poglądy platoników i stoików oraz idee głoszone w *Ewange-*

¹ TERTULLIANUS: *De praescriptione haereticorum* 7: „Quid Academiae et Ecclesiae? [...] Nostra institutio de porticu Salomonis est. Nobis curiositate opus non est post Christum”.

² TERTULLIANUS: *Apologeticum* 46: „Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator veritatis, furator eius et custos?”. TERTULLIANO: *Apologetico*. Ed. A. RESTA BARRILE. Bologna 1994; TERTULIAN: *Apologetyk*. Przeł. J. SAJDAK. Poznań 1947, s. 185: „Ale ostatecznie co mają wspólnego i podobnego między sobą filozof i chrześcijanin, wychowanek Grecji i uczeń nieba, goniący za sławą i pracujący dla swego zbawienia, działający słowami i stawiający czyny, ten, który buduje, i ten, który rujnuje, przyjaciel błędu i jego nieprzyjaciel, fałszerz prawdy a jej odnowiciel i tłumacz, w końcu jej złodziej i jej stróż?”. Do tej kwestii nawiązuje również HIERONIM: *Listy* 22, 29.

³ Werner Jaeger podkreśla, że ówczesna filozofia chrześcijańska nie była kompletnym systemem obejmującym wszystkie dyscypliny, takie jak logika, fizyka, etyka, zarówno w wydaniu arystotelesowskim, jak i stoickim, lecz składała się z tego, co dawni pogańscy myśliciele zwali „teologią”. Teologia nie była czymś nowym w filozoficznej myśli Aleksandryjczyków. Pewnego rodzaju *novum* stanowił fakt, że spekulacje filozoficzne zostały przez nich zastosowane do potwierdzenia określonej religii, która nie była wynikiem ludzkiego poszukiwania prawdy, lecz przyjmowała jako punkt wyjścia boskie objawienie zawarte w Biblii. W. JAEGER: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*. Przeł. K. BIELAWSKI. Bydgoszcz 2002, s. 66. W. JAEGER jest autorem cennego opracowania na temat idei boga i boskości we wczesnej filozofii greckiej *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. WOCIAŁ. Kraków 2007.

liach są w zasadzie podobnymi sposobami ujęcia tej samej prawdy⁴. Jedyne wobec kultu pogańskiego i mitów religijnych Justyn, jak i jego zwolennicy, zajmowali negatywną pozycję. Ich zdaniem politeizm jest niemoralny, niedojrzały i zabobonny, a szeroko rozpowszechniony antropomorfizm jest przede wszystkim karykaturą i fałszerstwem prawdziwej religii. W tej sytuacji chrześcijańscy pisarze chętnie korzystali z bogatego arsenału racjonalnych argumentów wypracowanych przez sceptyków i empiryków. Przykładem istniejącego w pogaństwie niedojrzałego i niemoralnego elementu, który należało eliminować, był egipski kult zwierząt oraz kult Antinoosa⁵.

Można zaobserwować, że począwszy od czasów Filona, lepiej wykształcone warstwy społeczeństwa chętnie łączyły etykę stoicką z metafizyką platońską i z logiką Arystotelesa. Podobnie jak forma języka greckiego, którym posługiwał się świat hellenistyczny, tak i filozofia klasyczna w trzech pierwszych wiekach naszej ery stanowiła rodzaj *koiné* i ówcześni myśliciele chrześcijańscy przyjęli to za rzecz naturalną. Niektórzy z nich dochodzili do wniosku, że między chrześcijańską a ówczesną eklektyczną filozofią pogańską nie ma aż tak wielkiej przepaści, aby niemożliwe było przerzucenie pomostu⁶. Sam Justyn w swej *Apologii* i w *Dialogu z Żydem Tryfonem* podkreślał, że dla platonika czy stoika przyjęcie chrześcijaństwa nie wiąże się z radykalną zmianą po-

⁴ Justyn wielokrotnie w swych *Apologiach* odwołuje się do Sokratesa i Platona. Podkreśla, że Sokrates jest prototypem Chrystusa (cf. H. CHADWICK: *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*. Przeł. P. SIEJKOWSKI. Poznań 2000, s. 20—21). Barnard zaznacza, że nie możemy zachować („non possiamo conservare”) platonizmu bez chrześcijaństwa ani też chrześcijaństwa bez platonizmu, a także cywilizacji bez platonizmu i chrześcijaństwa. Justyn podpisałby się pod tą frazą (L.W. BARNARD: *Justin Martyr. His Life and Thought*. Cambridge 1967, s. 51).

⁵ JUSTYN: *Apologia* I 29, 4, s. 227: „Wydaje się, iż warto przy tej okazji wspomnieć o niejakiem Antinoosie, który żył w naszych czasach i był czczony jako bóg przez wszystkich ludzi ze strachu, choć tak naprawdę wszyscy doskonale wiedzieli, kim był i skąd pochodził”. Przeł. L. MISIARCZYK w: *Pierwsi apologety greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*. Kraków 2004. Antinoos, piękny młodzieniec z miasta Klaudipolis w Bitynii, był kochankiem Hadriana i zginął przypadkiem w nurtach Nilu lub, jak chcą inni, popełnił samobójstwo 24 października 130 r., w wieku mniej więcej 20 lat. Po jego tragicznej śmierci cesarz wpadł w głęboką żalobę, a następnie ustanowił kult Antinoosa jako herosa. Hadrian wybudował mu świątynię w Mantinei w Arkadii i nakazał oddawać część boską. Inskrypcje ku czci ubóstwionego Antinoosa kazał wyryć w języku staroegipskim. Śmierć Antinoosa stała się kanwą licznych legend, podobnie zresztą jak związek, który łączył go z cesarzem. Kult Antinoosa zyskał niezwykłą popularność niemal w całym cesarstwie. Jednak kult ten był potępiany nie tylko przez pisarzy chrześcijańskich, ale również przez pisarzy pogańskich, m.in. Celsusa. Cf. ORYGENES: *Przeciw Celsusowi* III, 36; C. JONES: *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*. Cambridge, Massachusetts, London 2010, 75—83; M. JACZYŃSKA: *Religie świata rzymskiego*. Warszawa 1990, s. 205—206; M. NOWICKA: *Twarze antyku. Z dziejów portretu w Grecji i w Rzymie*. Warszawa 2000, s. 174.

⁶ Szczegółowe informacje na temat synchronii myśli pogańskiej i chrześcijańskiej zawiera publikacja H. CHADWICKA: *Myśl wczesnochrześcijańska...*

głódów⁷. Dlatego Justyn jako jeden z pierwszych apologetów postulował poznanie owej wielogłowej bestii filozofii⁸. Dążenie to charakteryzowało wielu innych apologetów chrześcijańskich, którzy darząc ogromnym szacunkiem najważniejszych przedstawicieli filozofii klasycznej: Heraklita, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Lukrecjusza, i innych, czerpali z ich dorobku naukowego⁹. Platonizm był filozofią, pozwalającą w należyty sposób przyjąć chrześcijaństwo. Odwołując się do biografii Justyna, możemy stwierdzić, że platonizm przygotował filozofa do nawrócenia na chrześcijaństwo, a później dzięki chrześcijaństwu apologeta był w stanie przyjąć to, co dobre z platonizmu. Tego rodzaju teza jest analogiczna do słynnego koła hermeneutycznego Augustyna: *Intelligo ut credam; credo ut intelligam*¹⁰.

Justyn, Orygenes, jak również Arnobiusz — autor, któremu poświęcona jest niniejsza monografia — byli przekonani, że filozofia klasyczna i chrześcijańska wzajemnie się przenikają i współdziałają z sobą. Jeżeli Czytelnik zechce poświęcić czas i pozwoli swemu intelektowi wędrować po meandrach przedstawionych tu myśli, ufam, że odnajdzie swoją własną prawdę i niewątpliwie wyrobi sobie zdanie na temat poruszanych kwestii. Jeżeli zaś czas, okoliczności, jak i sama materia spraw wydadzą mu się niegodne uwagi, powinien zapamiętać przytoczoną wyżej konstatację, która legła u podstaw niniejszej publikacji i jest niejako również jej kwintesencją: w dziele Arnobiusza mentalność klasyczna i chrześcijańska, chociaż stanowią dwa odrębne światy, jednak mając szereg elementów wspólnych, współdziałają z sobą, wzajemnie się przenikają.

*Plato ille sublimis apex philosophorum et columen*¹¹ — „Platon chlubą i kamieniem węgielnym filozofów”¹² — to jedno spośród wielu określeń odnoszących się do Platona, które przeczytać możemy w *Adversus Nationes* Arnobiusza¹³. Według Bertholda Altanera i Alfreda Stuibera, Arnobiusz cytując pięćdziesięciu jeden filozofów i pisarzy, czerpie swą wiedzę z szeroko znanych wówczas florilegiów i podręczników, w których zebrane były cytaty i dowody (τόποι i δόξαι)¹⁴. Natomiast Concetto Marchesi wymienia siedemdziesięciu autorów antycznych¹⁵ zacytowanych w *Adversus Nationes*. Niektórzy z nich są

⁷ JUSTYN: *Apologia* II 13,2; *Dialog* 2—5.

⁸ JUSTYN: *Dialog* 2,2; H. VON CAMPENHAUSEN: *Ojcowie Kościoła*. Przeł. K. WIERSZYŃSKI. Warszawa 1967, s. 15.

⁹ J. DANIELOU: *Message évangélique et culture hellénistique*. Paris 1961, s. 103—122.

¹⁰ G. GIRGENTI: *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*. Milano 1995, s. 81.

¹¹ A AN I 8.

¹² Przekłady z łaciny, przy których nie podano nazwiska tłumacza, są mojego autorstwa.

¹³ AN II 36: „Plato ille divinus”.

¹⁴ B. ALTANER, A. STUIBER: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Przeł. P. PACHCIAREK. Warszawa 1990, s. 269—270.

¹⁵ A AN, s. 413—427.

cytowani kilkakrotnie. Do najczęściej przywoływanych należą: Cyceon, Heraklit, Lukrecjusz, Maniliusz, Nigidiusz, Platon i Warron. Ponadto doszukać się można wielu kryptocytatów. Autorem dokładniejszych obliczeń częstotliwości nawiązań, odwołań i aluzji w *Adversus Nationes* jest Henri Le Bonniec, który we wstępie do francuskiego tłumaczenia¹⁶ pierwszej księgi apologii Arnobiusza, wymienia poszczególne grupy:

- wzmianki anonimowe (78);
- autorzy greccy mniejsi (przynajmniej 40);
- autorzy łacińscy mniejsi (ponad 20);
- autorzy greccy więksi;
- autorzy łacińscy więksi;
- autorzy chrześcijańscy.

Do pierwszej grupy należą: *auctores, scriptores, scripta, sapientes, philosophi, historiae, historici, poetae, theologi, pontifices, Graeci, Etrusci, ritus, libri fatales etc.* Co charakterystyczne, wśród adwersarzy, z którymi dyskutuje Arnobiusz, znajdziemy przedstawicieli niemal wszystkich kierunków filozoficznych, które rozwinęły się w starożytnej Grecji i Rzymie. Różnorodne nurty filozofii klasycznej są obecne w *Adversus Nationes*. Stałym kontekstem i głównym bodźcem przeprowadzonych w Arnobiuszowym traktacie analiz filozoficznych jest próba dotarcia do prawdy. Wszelki wysiłek związany z poszukiwaniem prawdy z jednej strony odślania wszechstronny umysł apologety, z drugiej ukazuje jego postawę pełną szacunku dla religijnego kultu, przeżywanego nie emocjonalnie, lecz rozumnie.

Krytyka naukowa daleka jest od jednoznacznego stanowiska w przedstawianiu postawy literackiej pisarza. Można zauważyć, że poszukiwania związane z interpretacją *Adversus Nationes* oscylują wokół kilku płaszczyzn. Natomiast ocena samego Arnobiusza wydaje się dalece zróżnicowana. Pierwszy ważny element dyskusji w odniesieniu do Arnobiusza dotyczy jego stosunku do Cesarstwa Rzymskiego, do panujących w nim obyczajów i obowiązującej religii politeistycznej. Na ogół w opracowaniach naukowych, dotyczących sposobu prowadzenia polemiki w *Adversus Nationes*, akcentuje się przesadnie, że „Arnobiusz, nawrócony na chrześcijaństwo orator i nauczyciel retoryki, z całą energią walczy z poglądami pogańskimi”¹⁷. Druga bardzo istotna sprawa doty-

¹⁶ ARNOBE: *Contre les Gentils*. T. 1: *Livre I*. Rec. H. LE BONNIEC. Paris 1982, s. 34–60.

¹⁷ C. MARCHESI: *Storia della letteratura latina*. T. 2. Milano-Messina 1965, s. 433–443; M.B. SIMMONS: *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. Oxford 1995; K. HOMA: *Miedzy gnosis a pistis. Arnobiusz z Sicca. Filozof media qualitatis*. Kraków 2000–2004, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FD/arnobiusz_01.html#sdfootnote13sym (data dostępu: 20.11.10); E. GAREAU: *Le fondement de la vraie religion d'après Arnobe*. „Cahiers des Études Anciennes” 1980, Vol. 11, s. 13–23; O. GIGON: *Arnobio: Cristianesimo e mondo romano*. In: *Mondo classico e cristianesimo*. Roma 1982, s. 87–100.

czy znajomości przez apologetę ówczesnej doktryny chrześcijańskiej. Trzeba zaznaczyć, że poglądy nawróconego na chrześcijaństwo Arnobiusza odbiegają znacznie w niektórych kwestiach od ortodoksyjnej nauki chrześcijańskiej i pozostają pod wpływem wyobrażeń pogańskiej religijności. Toteż niektórym badaczom literatury i teologom chrześcijaństwo Arnobiusza przedstawia się w sposób problematyczny i enigmatyczny w historii apologetyki¹⁸. Trzecim aspektem, którego dotyczą studia nad Arnobiuszem, jest jego silne zakorzenienie w filozofii antycznej¹⁹. Czwarte zagadnienie obejmuje oryginalność nauczania eschatologicznego Arnobiusza, odcinającego się wyraźnie od wpływowego wówczas prądu gnostyckiego. Piątą płaszczyzną współczesnych studiów nad Arnobiuszem wiąże się z określeniem jego stosunku do roli i możliwości samego rozumu. Badacze formułują wobec Arnobiusza różnorodne oskarżenia, z którymi trudno się zgodzić. Przykładem tego typu zarzutu jest informacja Krzysztofa Homy, że w dziele Arnobiusza „odczuwa się pewną niechęć do poznania (*gnosis*), do wiedzy ludzkiej (*episteme*)”²⁰.

Obiektem analizy niniejszej monografii będzie z jednej strony przemyślana i dojrzała walka Arnobiusza z niektórymi poglądami pogańskimi, z drugiej zależność Arnobiańskiej antropologii filozoficznej od filozofii klasycznej oraz rzekoma niechęć apologety do możliwości poznawczych człowieka. Główną część pracy zajmie omówienie poglądów Arnobiusza w kontekście historyczno-literackim antyku grecko-rzymskiego ze szczególnym uwzględnieniem filozofii klasycznej. Występująca w tytule nazwa „filozofia klasyczna” ma co najmniej dwa sprzężone z sobą znaczenia: historyczne i systematyczne²¹. W monografii zatem nawiązuję do tradycji filozofii starożytnej, jak również do uprawianych w poszczególnych prądach dyscyplin, m.in. antropologii, metafii-

¹⁸ HIERONYMUS: *Epistula ad Tranquillinum* 62,2; PSEUDO-GELASIUS: *De libris recipiendis et non recipiendis*. PL 59, 163; B. ALTANER, A. STUIBER: *Patrologia*. Przeł. P. PACHCIAREK. Warszawa 1990, s. 269—270; A.G. AMATUCCI: *Storia della letteratura latina cristiana*. Torino 1955, s. 100; O. BARDENHEVER: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Bd. 2. Freiburg 1914, s. 522; S. FASCE: *Paganesimo africano in Arnobio*. „Vichiana” 1980, Vol. 9, s. 173—180; C.E. FREPPEL: *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*. Paris 1893, s. 33; C. BURGER: *Die theologische Position des älteren Arnobius*. Heidelberg 1971; F. MORA: *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*. Roma 1984.

¹⁹ P. MONCEAUX: *Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. T. 3: *Le siècle d'Arnobe à Victorin*. Paris 1905; R. LAURENTI: *Il Platonismo di Arnobio*. „Studi Filosofici” 1981, Vol. 4, s. 3—54; C. MORESCHINI: *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale*. In: *Platonismus und Christentum*. Münster W. 1983, s. 133—161; A.J. FESTUGIÈRE: *Arnobiana*. „Vigiliae Christianae” 1952, Vol. 6, s. 208—254.

²⁰ K. HOMA: *Między gnosis a pistis...*

²¹ A. BRONK, S. MAJDAŃSKI: *Klasycyzm filozofii klasycznej*. „Roczniki Filozoficzne” 39—40 (1991—92), z. 1, s. 367—391.

zyki lub etyki²². Filozofia starożytna obejmowała również kwestie teologiczne, które formalizowały i konkretyzowały ówczesną religijność. Tytuł monografii wyznacza ramy tego kontekstu. W poszczególnych rozdziałach przedstawione zostaną poglądy Arnobiusza na temat duszy ludzkiej, człowieka, jego pochodzenia, jak również kondycji ludzkiej, przeznaczenia człowieka oraz jego wyobrażeń na temat Boga i bogów. Zamierzeniem jest zbadanie, w jakim stopniu w zaproponowanych przez apologetę koncepcjach odzwierciedlają się różne nurty filozofii klasycznej. W związku z tym rekonstrukcję myśli Arnobiusza rozpocznę, po zaprezentowaniu sylwetki pisarza oraz kontekstu historyczno-literackiego *Adversus Nationes* (rozdział pierwszy), od przedstawienia poglądów filozofa na temat kreacji człowieka i jego kondycji (rozdział drugi). Istotna jest znajomość pewnych mechanizmów, które odgrywały decydującą rolę w kształtowaniu się światopoglądu Arnobiusza. Znane nam publikacje nie dedukują na przykład szczegółowych wniosków na temat wpływu filozofii presokratejskiej na kształtowanie się poglądów Arnobiańskich dotyczących duszy ludzkiej. Z tego względu w drugim rozdziale omówię problemy antropologiczne ze szczególnym uwzględnieniem duszy ludzkiej i jej (nie)śmiertelności. Podobnie w dostępnych nam publikacjach nie została w pełni zinterpretowana krytyka antropomorfizmu pogańskiego wysunięta w apologii. Trzeci rozdział poświęcę temuż problemowi. W tym miejscu należałoby dokładniej zinterpretować propozycje Arnobiusza dotyczące obrazu Boga i bóstw. Trzeba podkreślić dość kuriozalną sytuację, z jaką mamy do czynienia: sam Arnobiusz zapewnia, że poznanie Boga jest rzeczą niemożliwą, a jednak pomimo takich przekonań usiłuje przedstawić Jego istotę. W czwartym rozdziale omówię kwestię, którą określam „umbraweryzacją”. Dwa kolejne rozdziały poświęcę możliwościom poznawczym człowieka. Punktem wspólnym wszystkich płaszczyzn jest ścisła relacja i więź dwóch przenikających się światów: antycznego i chrześcijańskiego, w kontekście poszukiwania prawdy. Pomimo tej silnej korelacji w *Adversus Nationes* odzwierciedlają się napięcia pomiędzy dawną kulturą antyku grecko-rzymskiego a formującą się kulturą chrześcijańską. Niniejsza monografia jest próbą ukazania głębokiej dynamiki przemian myśli europejskiej, jakie dokonały się w zderzeniu cywilizacji antycznej z chrześcijaństwem. Postacią obrazującą owo zderzenie jest między innymi Arnobiusz i jego refleksje zaprezentowane w *Adversus Nationes*, dziele ukazującym doświadczenia w poszukiwaniu prawdy.

Mimo tego, że Arnobiusz znalazł zainteresowanie w gronie wysokiej rangi uczonych zachodnich, stan polskich badań nad *Adversus Nationes* jest niezwykle ubogi. Niniejsza rozprawa o Arnobiuszu i jego dziele będzie zatem przy-

²² G. HAEFNER: *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków 2006, s. 20.

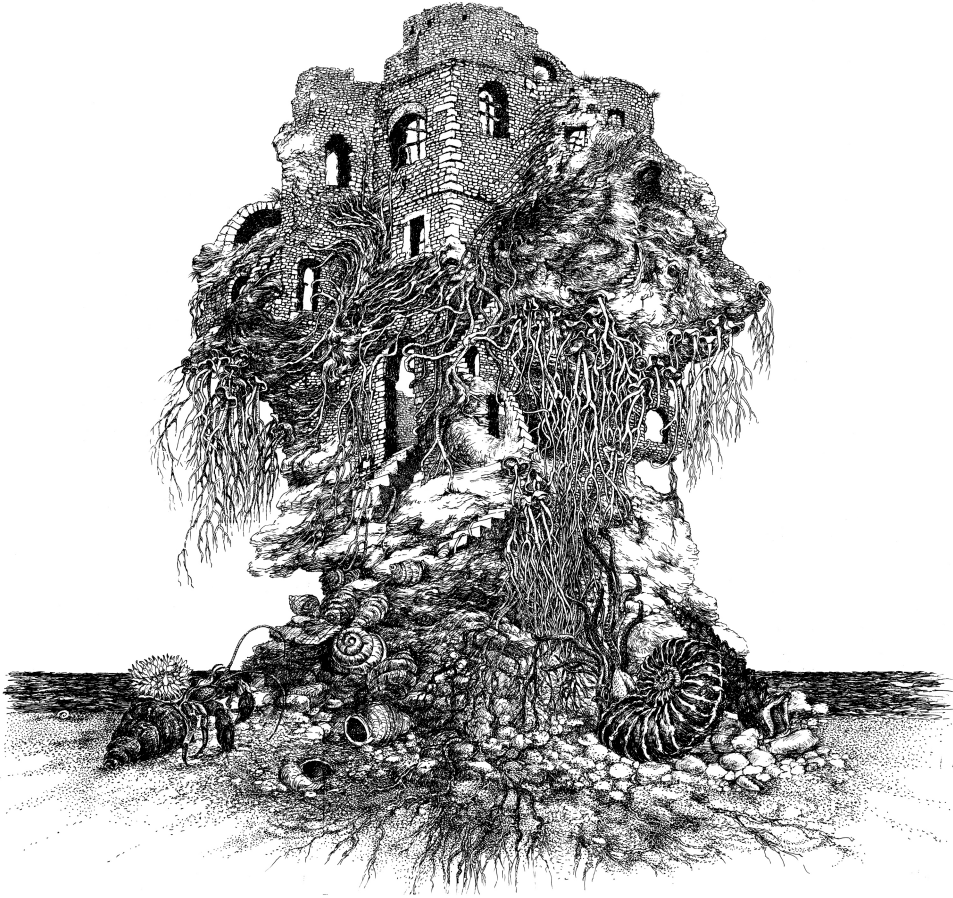
czynkiem częściowo wypełniającym tę lukę. W podręcznikach historii literatury rozdziały poświęcone Arnobiuszowi są bardzo skromne, pomimo świetnego stanu zachowania tekstu. Wymienić można tylko dwóch badaczy polskich, którzy pochyłili się nad tekstem Retora z Sicca Veneria. Pierwszy z nich, prof. Jarosław Jakielaszek, kilkanaście lat temu uczynił przedmiotem swej rozprawy doktorskiej językową architekturę tekstu *Adversus Nationes*. Głównym celem jego pracy była analiza zjawisk językowych, występujących w *Adversus Nationes*, m.in. różnych typów peryfraz czasownikowych, wielokrotnej negacji, użycia trybów czasownikowych, passivum, zwłaszcza tak zwanej pełnej konstrukcji pasywnej. Analiza wymienionych zjawisk i porównanie uzusu Arnobiusza z praktyką językową innych autorów wskazuje na błędność tradycyjnych opinii o językowej strukturze tekstu Arnobiusza. Pracę Jakielaszka, zatytułowaną *Studia nad architekturą językową dzieła „Adversus Nationes” Arnobiusza z Sicca*, zamyka analiza stylistycznego zastosowania elementów języka potocznego oraz niektórych strategii intertekstualnych wykorzystanych przez Arnobiusza. Niestety, praca ta nie doczekała się jeszcze publikacji. Drugim autorem zajmującym się dziełem Arnobiusza jest Krzysztof Homa. Jego analiza filozoficzno-filologiczna *Między gnosis a pistis. Arnobiusz z Sicca. Filozof media qualitatis* oraz przekład drugiej księgi *Adversus Nationes* zostały opublikowane jedynie w wersji internetowej²³.

Tekstem źródłowym jest dla mnie drugie wydanie krytyczne *Adversus Nationes* opublikowane w 1953 roku przez Concetto Marchesiego. Pierwsze wydanie ukazało się w 1934 roku.

* * *

Kończąc uwagi wstępne, pragnę podziękować tym, którzy pomogli mi w pracy nad książką: Koleżankom i Kolegom z Katedry Filologii Klasycznej UŚ, którzy *summa cum benevolentia* udostępnili mi literaturę naukową, oraz Kierownikowi Katedry Filologii Klasycznej Profesorowi Tadeuszowi Aleksandrowiczowi, który bezinteresownie przejrzał maszynopis. Szczególne podziękowania wyrażam życzliwemu Recenzentowi aktualnej wersji książki Profesorowi Marianowi Szarmachowi, który z wielką precyzją wskazał fragmenty wymagające weryfikacji i którego cenne rady pomogły mi w przygotowaniu publikacji. Podziękowania należą się również moim najbliższym — Mężowi, Synowi i Córcie, którzy pozwalają mi spędzać tak dużo czasu nad *Adversus Nationes* Arnobiusza.

²³ K. HOMA: *Między gnosis a pistis...*



I

Vita et opus

*Instinctu divinitatis, mentis magnitudine*¹.

Adversus Nationes to jedyne zachowane dzieło Arnobiusza z Sicca Veneria². Arnobiusz (Arnobius Afer³), orator i retor pochodzący z Afryki Północnej, nie jest łatwym obiektem badań dla biografa starającego się zarówno o ustalenie chronologii wydarzeń, jak i o przytoczenie barwnych szczegółów z życia osobistego⁴. Współczesnym badaczom osobowość tegoż autora przedstawia się dość enigmatycznie⁵. Ten rzymski retor określany jest mianem „Star-

¹ Napis na łuku Konstantyna w Rzymie z 315 r.: „Z natchnienia boskiego i wielkością ducha”.

² Sicca Veneria — miejscowość w Afryce Północnej, w Numidii, dziś identyfikowana jest z El-Kef (Skała), znajdującą się w Tunezji. Jej starożytne nazwy to: Sicca, Cirtha Sicca, Colonia Julia, Colonia Julia Veneria. Pierwsza wzmianka o tej miejscowości odnosi się do okresu pierwszej wojny punickiej, była ona wówczas częścią królestwa Masynissy, później stała się kolonią rzymską. Cf. *Dictionnaire d'archéologie Chrétienne et de liturgie*. T. 8, col. 689—697. Paris 1928. W miejscowości Sicca — zgodnie ze świadectwem Waleriusza Maksymusa — znajdowało się sanktuarium Wenery, do którego udawały się kobiety, aby prostytuując się zdobyć posag: „Cuius gloriae Punicarum feminarum, ut ex comparatione turpius appareat, dedecus subnectam: Siccae enim fanum est Veneris, in quod se matronae conferebant atque inde procedentes ad quæstum dotes corporis iniuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto vinculo coniugia iuncturæ”. VALERIUS MAXIMUS: *Memorable Doings and Sayings*. 2, 6, 15. Edited and translated by D.R. SHACKLETON BAILEY. Cambridge, Massachusetts, London, England 2000, s. 176.

³ Arnobius Afer, również Senior. McCracken oraz Moricca twierdzą, że imię jego może wskazywać na pochodzenie greckie, i wywodzą imię Arnobiusza od greckiego Arneos, Arnias, Arniadas, Arnippos. Cf. G.E. MCCracken: *Arnobius of Sicca. The case against the pagans*. New York 1949, s. 5, 241; U. MORICCA: *Storia della letteratura latina cristiana*. Torino 1923, s. 607: „[...] il suo nome, interamente greco, ha indotto alcuni a pensare ch'egli appartenesse a una famiglia originaria della Grecia”.

⁴ B. AMATA: *Problemi di antropologia arnobiana*. Roma 1984, s. 9; H. LE BONNIEC: *Arnobee. Contre les gentils*. T. 1. Paris 2002, s. 14.

⁵ P. SINISCALCO: *Arnobio*. In: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. Casale M. 1983, s. 377—379. Le Bonniec ubolewa nad faktem, że nie ma naukowego studium, które w pełni odśłoniłoby prawdę o Arnobiuszu. Cf. H. LE BONNIEC: *Arnobee...*, s. 14; M. von ALBRECHT: *Storia della letteratura latina. Da Livio Andronico a Boezio*. Torino 1994, s. 1602—1612.

szy” bądź „Większy” dla odróżnienia od Arnobiusza Młodsze⁶. Hieronim — główne źródło wiedzy o starożytnych — nie pozostawia nam nic szczególnego na temat życia i dzieła Arnobiusza prócz kilku lakonicznych informacji. Pierwsza wzmianka o Arnobiuszu brzmi:

Arnobiusz za cesarza Dioklecjana w Sicca w Afryce znakomicie nauczał retoryki. Napisał księgi, powszechnie znane, *Przeciw poganom*⁷.

Nauczaniem retoryki w Sicca Veneria zajmował się w latach 284—305 n.e. Ze względu na wykonywany zawód dość często był też nazywany Arnobiuszem Retorem. Druga notka Hieronima zawiera informację, że do grona uczniów Arnobiusza należał Laktancjusz, zwany „Cyceronem chrześcijańskim”. Hieronim oznajmia to następująco: „Firmian Laktancjusz, uczeń Arnobiusza, żył za panowania Dioklecjana”⁸. Wiemy, że ów wybitny uczeń Arnobiusza, który przerósł swego mistrza, został nauczycielem w Nikomedii pod koniec III wieku n.e. Na tej podstawie możemy wywnioskować, że Arnobiusz musiał się urodzić przed rokiem 250 n.e.⁹

Trzecia uwaga Hieronima nie jest zbyt pochlebna, gdyż przedstawia negatywny osąd na temat stylu pisarza. W przeciwieństwie do Laktancjusza „Arnobiusz jest nierówny i rozwlekły, a nie biorąc pod uwagę strony retorycznej dzieła, chaotyczny”¹⁰. Ocena stylu Arnobiusza przez Hieronima okazuje się zbyt surowa, ponieważ w swym ostatnim dziele apologeta oznajmia już na wstępie, że nie dba o formę przekazywanych treści. Celem jego wystąpienia jest bowiem obrona przed nieuzasadnionymi zarzutami oraz przekazanie adwersarzom idei, które wypływając ze źródeł filozofii klasycznej są ukazaniem soteriologicznych wartości „nowej” religii¹¹.

⁶ Arnobiusz Młodszy (Arnobius Minor), zm. po 455 r., chrześcijański pisarz grecki, mnich, który również pochodził z Afryki, autor alegorycznego dzieła egzegetycznego *Commentarii in Psalmos* („Komentarz do Psalmów”) oraz *Expositiunculae in Evangelium* („Wyjaśnienia do Ewangelii”) i innych dzieł egzegetycznych. Prawdopodobnie Jan Tritemiusz w XV wieku błędnie zinterpretował fakty, przypisując Arnobiuszowi Starszemu *Komentarz do Księgi Psalmów*, a także nazywając apologetę kapłanem, filozofem, sławnym retorem, a poza tym autorem ośmiu ksiąg apologii i jednego traktatu retorycznego. J. TRITEMIUS: *De scriptoribus ecclesiasticis*. Basileae 1494, s. 53.

⁷ HIERONYMUS: *De viris illustribus* 79: „Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit scripsitque adversus gentes quae vulgo exstant volumina”. Przeł. W. SZOŁDRSKI w: Św. HIERONIM: *O znakomitych mężach*. Warszawa 1970, s. 98—99.

⁸ HIERONYMUS: *De viris illustribus* 80: „Firmianus, qui et Lactantius, Arnobii discipulus, sub Diocletiano principe”.

⁹ C. MORESCHINI, E. NORELLI: *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*. Brescia 1999, s. 191.

¹⁰ HIERONYMUS: *Epistula* 58 (*ad Paulinum*) 10. CSEL, 54, 539: „Arnobius inaequalis et nimis est absque operis sui partitione confusus”.

¹¹ A AN I 1.

Arnobiusz był w tamtym regionie nauczycielem retoryki dość sławnym. Pamiętać trzeba, że Afryka Północna w owych czasach była miejscem, w którym nastąpił rozkwit literatury. Należy również podkreślić, że większość znaczących przedstawicieli łacińskiej literatury patrystycznej w czasach przed-nicejskich pochodzi właśnie z Afryki¹². Listę znamienitych pisarzy urodzonych w Afryce otwiera Kartagińczyk Tertulian, prezbiter, syn setnika prokonsularnego, który przez Hieronima uznany został za największego pisarza łacińskiego po Wiktorze i Apolloniuszu¹³. Z Afryki pochodził również Minucjusz Feliks oraz Cyprian. Natomiast w czasach ponicejskich, w Tagaście, niedaleko Sicca Veneria, urodził się św. Augustyn.

Retor z Sicca Veneria jako poganin otrzymał klasyczne wykształcenie, typowe dla ówczesnych ludzi zajmujących się retoryką. Znajomość literatury greckiej i łacińskiej nabył przez lekturę mniej bądź bardziej znanych i czytanych dzieł autorów starożytnych. Dobra znajomość literatury jest rzeczą normalną i zrozumiałą, gdyż począwszy od czasów hellenistycznych nauczanie gramatyki i retoryki, a także pozostałych dyscyplin prowadzono na podstawie analizy tekstów klasycznych¹⁴. Nie powinien więc dziwić fakt, że lektura *Adversus Nationes* świadczy o gruntownym przygotowaniu filozoficznym i retorycznym autora. Apologeta ze szczególną pasją i znawstwem potrafi w odpowiednim miejscu cytować różnych filozofów. Obecnie, nie dysponując żadnymi dokładnymi informacjami, dotyczącymi jego ścieżki edukacyjnej, nie jesteśmy w stanie ustalić i rozstrzygnąć, które miasto gościło Arnobiusza jako studenta filozofii, gdzie poznał podstawy różnorodnych prądów filozoficznych. W ówczesnych czasach po fachową wiedzę filozoficzną należało udawać się do Greków, a więc do Aten, gdzie działała Akademia założona przez Platona, lub do Aleksandrii, gdzie dzięki hellenistycznemu Museion przetrwała tradycja arystotelesowskiego Likeionu, czyli do tych ośrodków, w których nauczano filozofii w sposób prawidłowy i kompetentny. Do jednego z tych ośrodków mógł udać się Arnobiusz. Ale jeszcze jedno miasto mogło gościć Arnobiusza. Otóż w II i w III wieku n.e. ważnym centrum politycznym, intelektualnym i filozoficznym była Kartagina. Swą pozycją polityczną i bogactwem rywalizowała z Aleksandrią o drugie miejsce po Rzymie. W III wieku n.e. Kartagina miała bogato rozbudowany system urbanistyczny z kurią, pretorium, termami, biblioteką, bazylikami i luksusowymi willami. Kolejnym atutem Kartaginy był port, w którym mogło kotwiczyć jednocześnie 220 *triremes* i który, będąc oknem na świat, zapewniał przepływ bogactw¹⁵. Cechą charakterystyczną miasta była otwartość na wszelkie wpływy

¹² B. ALTANER, A. STUIBER: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Przeł. P. PACHCIAREK. Warszawa 1990, s. 269.

¹³ GIROLAMO: *Gli uomini illustri* 53, 1—5. Ed. A. CERESA-CASTALDO. Firenze 1988, s. 150.

¹⁴ J. DANIÉLOU: *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden 1970, s. 9 n.

¹⁵ A. FROVA: *L'arte di Roma e del mondo romano*. Torino 1961, s. 663.

hellenizmu, w porównaniu z Rzymem Kartagina była o wiele mniej kosmopolityczna, dlatego uchodziła za najważniejszy ośrodek literatury łacińskiej tamtego okresu¹⁶. Być może droga naukowa Arnobiusza była podobna do tej, którą kroczył Tertulian. Odpowiedź na pytanie, gdzie Retor z Sicca Veneria zdobył wykształcenie, a zwłaszcza biegłość w problematyce filozoficznej, nie jest kwestią marginalną, gdyż określenie miejsca studiów pozwoliłoby również na identyfikację wpływów, którym podlegała myśl Arnobiusza.

Na podobny problem napotykamy, gdy chcemy ustalić miejsce jego kształcenia w dziedzinie retoryki. Jedno jest pewne: za panowania Dioklecjana był cenionym nauczycielem znakomicie nauczającym retoryki w swym rodzinnym mieście Sicca Veneria w Numidii. Będąc oratorem, zawzięcie zwalczał chrześcijan, był wyznawcą politeizmu, o czym wspomina w swoim dziele: „Jeszcze nie tak dawno, ja ślepy czciłem figury tyle co wyciągnięte z pieców, bóstwa wykute na kowadle [...] Kiedy widziałem kamień namaszczone oliwą, wierzyłem jakby tam mieszkała jakaś moc życiodajna”¹⁷. Paradoksalnie jedynym zachowanym do naszych czasów jego dziełem jest *Adversus Nationes* (*Przeciw poganom*). Wydawać by się mogło, że jest to antagonizm irracjonalny. Kolejnym paradoksem wydaje się strategia doktrynalna, jaką podejmuje w swej apologii. Chociaż została skierowana przeciw poganom, autor posiłkuje się głównie poglądami pogańskich pisarzy, między innymi Cyclerona, Lukrecjusza, Platona, Heraklita, Ksenofanesa, Parmenidesa, Demokryta. Arnobiusz jest typem „chrześcijanina intelektualisty”, który przejął dziedzictwo retoryki, czyli w dużej mierze literatury, i filozofii starożytnej, a także posiadał kulturę literacką właściwą swej epoce¹⁸.

¹⁶ Hasło *Cartagine*. In: *Dizionario di antichità classiche di Oxford*. Vol. 1. Roma 1981, s. 390—393.

¹⁷ A AN I 39: „Venerabar, o caecitas, nuper simulacra modo ex fornacibus prompta, in incudibus deos et ex malleis fabricatos, elephantorum ossa, picturas, veterosis in arboribus taenias; si quando conspexeram lubricatum lapidem et ex olivi unguine sordidatum, tamquam inesset vis praesens, adulabar, adfabar et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco, et eos ipsos divos, quos esse mihi persuaseram, adficiebam contumeliis gravibus, cum eos esse credebam ligna lapides atque ossa aut in huius <modi> rerum habitare materia”.

¹⁸ Struktury kościelne nawet po roku 314 nie stworzyły własnego szkolnictwa. A kształcenie młodych chrześcijańskich umysłów polegało głównie na interpretacji zabytków literatury klasycznej, czyli pogańskiej. Wyjaśnieniem tego fenomenu jest popularność lansowanej przez Klemensa Aleksandryjskiego idei *kosmika paideia*, która oznaczała „wykształcenie ogólne w zakresie dyscyplin świeckich, czyli gramatyki, retoryki, muzyki, geometrii, astronomii, arytmetyki, harmonii i metryki”, które odgrywały ważną rolę w polemice z heretykami i w apologetyce. Cf. F. DRĄCZKOWSKI: *Klemens Aleksandryjski — pedagog oświeconych*. „Ateneum Kapłańskie” 1979, Vol. 71, z. 423, s. 31; IDEM: *Z zagadnień literatury greckiej*. Lublin 1978, s. 141; L. MAŁUNOWICZÓWNA: *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej*. „Ateneum Kapłańskie” 1979, Vol. 71, z. 423, s. 4—9; J. SZYMIK: *Teologia na początek wieku*. Katowice—Ząbki 2001, s. 279.

Zgodnie z informacją przekazaną w *Chronicon*¹⁹ Arnobiusz w późnej starości zdecydował się prosić o chrzest. Decyzję miał podjąć pod wpływem snu. Biskup jednak, mając wątpliwości co do tak nagłego nawrócenia kogoś, kto całe życie strawił na krytyce chrześcijan, zażądał napisania apologii przeciw poganom. Krytyka pogan miała być pewnego rodzaju zadatkem ze strony Retora, by wyprosić sobie chrzest. Dzieło zostało napisane za panowania Dioklecjana. Trzy pierwsze księgi powstały prawdopodobnie w latach 297—300, czwarta księga powstawała w okresie prześladowań chrześcijan prowadzonych przez Dioklecjana w latach 303—305 n.e., autor bowiem czyni aluzję do edyktu Dioklecjana z 24 lutego 303 roku n.e., nakazującego zburzenie obiektów kościelnych i spalenie chrześcijańskich pism liturgicznych²⁰. Księgi piątą i szóstą napisał w latach 305—310. Ostatnią, siódmą księgę, która sprawia wrażenie niedokończzonej, napisał w 311 roku n.e.

Na samym początku dzieła, o którym apologeta mówi, że nie jest ani monologiem, ani traktatem, ale mową²¹, ściśle określony został fundamentalny cel wystąpienia apologetycznego: „Ponieważ dowiedziałem się, że pewni ludzie, którzy według własnego przekonania uważają się za mądrych, tracąc rozum i szalejąc jakby to było jakimś objawieniem, niemal proroczo mówią, że skoro tylko pojawił się na świecie lud chrześcijański, ziemia uległa zniszczeniu, a na rodzaj ludzki spadło wszelkie zło, a sami bogowie zostali wygnani z rejonów ziemskich, ponieważ ustały uroczyste obrzędy, podczas których niegdyś nas nawiedzali. Dlatego postanowiłem w miarę swych możliwości i przeciętnego stylu, zahamować falę wrogości i odeprzeć oszczercze zarzuty i pomówienia, aby ludzie ci nie sądzili, że gdy wypowiadają takie obiegowe sądy, mówią coś znaczącego, albo żeby im się nie wydawało, że jeśli trzymamy się z dala od

¹⁹ HIERONYMUS: *Chronica ad 327 post Christum natum*: (*Chronicorum Lib.* II, ML 27, 497—98): „Arnobius rhetor in Africa clarus habetur. Qui cum Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compelleretur neque ab episcopo impetraret fidem, quam semper impugnauerat, elucubravat adversus pristinam religionem luculentissimos libros et tandem velut quibusdam obsidibus pietatis foedus impetravit”. [„Arnobiusz był sławnym retorem w Afryce. W Sicca uczył młodzieńców sztuki deklamowania. Będąc poganinem, we śnie został wezwany do wiary, nie mogąc zaś uzyskać zaufania biskupa, którego wiarę zwalczał, napisał wiele ksiąg przeciwko pierwotnym wierzeniom, aby w ten sposób być dopuszczonym do chrztu”].

²⁰ A AN IV 4, 36: „Nam nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt? Cur immaniter conventicula dirui?”.

²¹ A AN I 29: „Atque utinam daretur in unius speciem contionis toto orbe contracto oratione hac uti et humani in generis audientia conlocari. Ergone impiae religionis sumus apud vos rei et quod caput rerum et column venerabilibus adimus obsequiis, ut convicio utamur vestro, infausti et athei nuncupamur? Et quis magis rectius horum feret invidiam nominum, quam qui alium prae hoc deum aut novit aut sciscitatur aut credit?”. Retor podobne życzenie wyraża w AN VI 14: „Libet in hoc loco, tamquam si omnes adsint terrarum ex orbe nationes, unam facere contionem atque in aures haec omnium communiter audienda depromere”.

tego rodzaju sporów, to już oni mają rację, a nie ponieważ rzecz sama jest zła, skoro przez obrońcę została pominięta milczeniem. Nie przeczę zaś, że oskarżenie to jest bardzo poważne i rzeczywiście, gdyby znalazły się wśród nas przyczyny, dla których świat oddaliłby się od swych praw, a bogowie zostaliby daleko odrzuceni i z naszego powodu w obecnych czasach pojawiłoby się tyle problemów wśród śmiertelników, to z pewnością zasługivalibyśmy na nienawiść jako wrogowie państwa²². W takich okolicznościach na początku IV wieku n.e. powstało dzieło, w którym Arnobiusz ujawnia swój wszechstronny umysł oraz porywcze usposobienie w poszukiwaniu prawdy: „Chcę zatem przebadać razem z wami sens takiej opinii i specyfikę tych wypowiedzi oraz wyzbywszy się wszelkiej skłonności polemicznej, która zwykle tylko zaciemnia i przesłania wszelki ogląd rzeczy (*contemplatio rerum*), pragnę ocenić, na ile odpowiadają prawdzie dowody strony przeciwnej²³. Stosując metodę sokratejską, obraca zarzut przeciw oskarżycielowi i na samym początku swego postępowania apologetycznego ogłasza wynik przeprowadzonego dochodzenia: „Wyniknie bowiem bez wątpienia przez wzajemny związek poszczególnych dowodów, że to nie nas jako bezbożnych obciąża to oskarżenie, ale bardziej tych, którzy sami uważają się za czcicieli bóstw i wiernych zwolenników tradycyjnych kultów²⁴. W swym dziele zaznacza bogate doświadczenie filozoficzne i retoryczne. Ponadto dzieło Arnobiusza jest niezwykle bogatym źródłem poznania kultów i mitów pogańskich²⁵, a także praktyk magicznych i obyczajów związanych z uroczystościami rodzinnymi, jak np. obrzędy ślub-

²² A AN I 1: „Quoniam comperi nonnullos, qui se plurimum sapere suis persuasionibus credunt, insanire, bacchari et velut quiddam promptum ex oraculo dicere: postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multifformibus malis affectum esse genus humanum, ipsos etiam caelites derelictis curis sollemnibus, quibus quondam solebant invisere res nostras, terrarum ab regionibus exterminatos, statui pro captu ac mediocritate sermonis contraire invidiae et calumniosas dissolvere criminationes, ne aut illi sibi videantur, popularia dum verba depromunt, magnum aliquid dicere aut, si nos talibus continuerimus ab litibus, obtinuisse se causam putent, victam sui vitio, non adsertorum silentio destitutam. Neque enim negaverim validissimam esse accusationem istam hostilibusque condignos odiis nos esse, si apud nos esse constiterit causas, per quas suis mundus aberravit ab legibus, exterminati sunt dii longe, examina tanta maerorum mortalium inportata sunt saeculis”.

²³ A AN I 2: „Inspiciamus igitur opinionis istius mentem et hoc quod dicitur quale sit summo etque omnibus contentionum studiis, quibus obscurari et contegi contemplatio rerum solet, an sit istud quod dicitur verum, momentorum parium examinatione pendamus”.

²⁴ A AN I 2: „Efficietur enim profecto rationum consequentium copulatu, ut non impii nos magis, sed illi ipsi repperiantur criminis istius rei, qui se numinum profitentur esse cultores atque inveteratis religionibus deditos”.

²⁵ Dzięki Arnobiuszowi znamy m.in. mit o obojnaczym stworzeniu Agdestis i autokastracji Attis. Arnobiusz dokładnie relacjonuje owe podania mityczne w *Adversus Nationes* V 5 i 7. Cf. Ł. MAJEWSKI: *Ekstazy autokastracji. Psychoanalityczno-mitoznawcze ujęcie roli narcyzmu, zazdrości, żałoby i nekrofilii w kulcie Wielkiej Bogini Matki*. Szczecin 2009.

ne²⁶. Tytuł dzieła *Adversus Nationes*, to jest *Przeciw poganom*, powinien być rozumiany w sposób, jaki zaproponował Biagio Amata: charakterystyczne jest to, że zaprezentowanie i scharakteryzowanie chrześcijaństwa jest dość zwięzłe, natomiast opis politeizmu jest bezlitośnie szczegółowy²⁷.

Adversus Nationes składa się z siedmiu ksiąg. Pierwsza księga to apologia w ścisłym tego słowa znaczeniu. Autor sprzeciwia się rozpowszechnianiu paradoksalnego mniemania, że chrześcijanie są ateistami, że są źródłem i przyczyną wszelkiego zła w Imperium Romanum. Obalenie tezy, wspólnej wszystkim przeciwnikom chrześcijan, zmierzało ostatecznie do odwrócenia oskarżenia²⁸: nieszczęścia, które spotykają ludzkość, są tak stare jak świat, i to z pewnością poganie, a nie chrześcijanie, są bezbożni, ponieważ czczą śmieszne bóstwa, a nie Boga Najwyższego²⁹. Zdaniem Arnobiusza, ogromną niedorzecznością jest twierdzenie, że bogowie, wyrażając swój gniew, zsyłają na ludzkość wszelkie nieszczęścia. Jeśliby tak było, to postępowanie bogów byłoby dalece niesprawiedliwe, gdyż „bogowie raz pamiętają o zniewagach, których dopuściliśmy się, a kiedy indziej znów puszczają je w niepamięć. Jeśli twierdzi się, że w czasach głodu są oni zagniewani, to z tego wynikałoby, że w czasach dostatku nie są zagniewani i nieżyczliwi. Takim rozumowaniem dochodzimy do wniosku, że bogowie w zależności od ich kapryśnego nastroju raz gniewają się, a innym razem są przychylni i zawsze mszczą się, gdy przypomną sobie, że ktoś ich obraził”³⁰. Zło i dobro od zawsze występowały w historii ludzkości. Natomiast prawdziwi bogowie nie mogą czynić zła. Niechlubna opinia o bogach, zsyłających na ludzkość wszelkie nieszczęścia w ramach zemsty za bezbożność, jest wymysłem haruspików, wróżbitów, wieszczów, fanatycznych kapłanów, dla których tego typu konfabulacje są źródłem korzyści finansowych³¹. Chrześcijanie nie są zwolennikami „zabobonu”, który oceniano jako niebez-

²⁶ A AN II 67.

²⁷ ARNOBIO: *Difesa della vera religione*. Introd. B. AMATA. Roma 2000, s. 11.

²⁸ Podobną sytuację odpierania oszczerstw spotykamy u Sokratesa, który usiłował udowodnić m.in. sofistom ich błędy. Potrafił on uwydatnić sprzeczności w rozumowaniu interlokutora. Każda dyskusja kończyła się tym, że rozmówca uświadamiał sobie, że właściwie nic nie wie o sprawie, o której wydawało mu się, że wie wszystko (cf. M. VITALI: *Platone: Il Sofista*. Milano 1996, VIII). Arnobiusz wydaje się akceptować taką samą metodę i posługiwać się typowym dla starszej apologetyki argumentem retorsji.

²⁹ P. BATIFFOL: *La conversion de Constantin et la tendance au monothéisme dans la religion romaine*. „Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie Chrétienne” 1913, Vol. 3, s. 132–141.

³⁰ A AN I 15: „[...] dicemus iniuriarum nostrarum deos modo memores esse modo esse rursus immemores? Si quo tempore fames est irati esse dicuntur, sequitur ut abundantiae tempore irati et difficiles non sint: atque ita perducitur res eo ut vicibus ludicris et ponant et repetant iras et in integrum se semper offensionum <omissa> recordatione restituant”.

³¹ A AN I 23–24.

pieczny dla państwa, ani też nie uczestniczą w dziwacznych kultach³². Apologeta po wygłoszeniu argumentów, mających na celu odeprzeć wszelkie zarzuty stawiane chrześcijanom, wskazuje na podobieństwa występujące w kulcie pogańskim i chrześcijańskim. Między innymi uświadamia, że śmierć Chrystusa na krzyżu nie jest hańbą i nie powinna wpływać na ocenę Jego nauki: „Przecież rodzaj i hańba śmierci nie zmienia wcale jego słów i czynów, autorytet jego nauk bynajmniej nie zmniejsza się z tego powodu, że zmarł nie na skutek naturalnego rozwiązania więzów ciała, lecz wskutek stracenia go przemocą. Pitagorasa z Samos spalono żywcem w świątyni z powodu niesłusznego podejrzenia o udział w zamachu stanu³³. Czy nauka jego straciła coś ze swej wartości dlatego, że wyzionął ducha nie dobrowolnie, lecz wskutek doznanego okrucieństwa? Podobnie Sokrates skazany został na śmierć przez współobywateli: a czy z tego powodu, że pozbawiono go życia niesłuszenie, straciły na znaczeniu jego rozprawy i nauki o obyczajach, cudach i obowiązkach?”³⁴. W rozdziałach 41—47 pierwszej księgi Arnobiusz realizuje zadanie najtrudniejsze do wykonania, chcąc udowodnić, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem, a nie magiem. Usiłuje obalić szeroko rozpowszechniony wśród pogan zarzut o magicznej mocy Jezusa. Pod koniec pierwszej księgi Retor z Sicca Veneria przedstawia interesujące refleksje na temat natury języka, podkreślając, że dla pisarza powinna być o wiele ważniejsza treść aniżeli forma komponowanego tekstu.

W drugiej księdze Arnobiusz przedstawia Chrystusa-Boga wszystkim tym, którym na dźwięk Jego imienia nie tylko nie zgina się kolano, lecz kamień zaciska się w pięści. Chełpiącym się perfekcją sztuki retorycznej, dającej rękomię zabierania głosu, a tym samym niepodważalny autorytet, starał się uświadomić, że trzeba doceniać prawdę płynącą z „nowej” nauki, a nie przywiązywać wagi do formy przekazu. Obietnic Chrystusa wprowadzić nie da się w sposób precyzyjny i logiczny udowodnić, ale każda aktywność człowieka, w tym również spekulacja filozoficzna, jest poprzedzona aktem wiary, którą określa słowem *fides* bądź *credulitas*. Zatem każda teza jest oparta na autorytecie jakiegoś mi-

³² A AN I 25.

³³ Jak donosi Diogenes Laertios VIII 1, 39: „Gdy zgodnie ze zwyczajem siedział na zebraniu w domu Milona, ktoś, kogo nie uznano godnym zaproszenia, z zemsty dom podpalił. Niektórzy jednak twierdzą, że zrobili to sami mieszkańcy Krotony, lękając się, że Pitagoras zamierza objąć rządy tyrańskie”. Przeł. W. OLSZEWSKI w: DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. VIII 1, 39. Oprac. I. KRÓŃSKA. Warszawa 1982, s. 488.

³⁴ A AN I 40: „Neque enim qualitas et deformitas mortis dicta eius immutat aut facta, aut eo minor videbitur disciplinarum eius auctoritas, quia vinculis corporis non naturali dissolutione digressus est sed vi inlata decessit. Pythagoras Samius suspicione dominationis iniusta vivus concrematus in fano est: numquid ea quae docuit vim propriam perdiderunt, quia non spiritum sponte sed crudelitate adpetitus effudit? Similiter Socrates civitatis suae iudicio damnatus capitali adfectus est poena: numquid inrita facta sunt quae sunt ab eo de moribus virtutibus et officiis disputata, quia iniuria expulsum e vita est?”.

strza. Dla chrześcijan tym autorytetem jest Chrystus³⁵. Należy jednak uchronić się przed ślepym zawierzeniem i bezmyślnym głoszeniem błędnych koncepcji filozoficznych. Nawet Platon był w błędzie, twierdząc, że dusza pochodzi bezpośrednio od Boga Najwyższego. W drugiej księdze apologeta wyklada argumentację filozoficzno-antropologiczną dotyczącą duszy, która z natury jest śmiertelna, a właściwie *mediae qualitatis*. Mówiąc o duszy, ma na myśli całego człowieka: „Człowiek bowiem jest duszą uwięzioną w ciele”³⁶. W sposób minimalny różnimy się od zwierząt. Ciało ludzkie jest kupą kości, tak jak ciała zwierząt: „W jaki sposób przewyższamy zwierzęta? Czy jest coś, co nas od nich różni? Czy tak bardzo je przewyższamy, że mamy prawo nie zgadzać się, aby nas między nie zaliczano? Ciała zwierząt zbudowane są z kości i splecione połączeniami nerwowymi, w podobny sposób nasze ciała są zbudowane”³⁷. Błędne jest twierdzenie, że dusza *ex natura* jest rozumna³⁸, bezcielesna³⁹, nieśmiertelna⁴⁰, boska albo współistotna bogom⁴¹. Człowiek jest bytem niedoskonałym, rodzajem larwy, co więcej, jest istotą ślepą i pyszną, która nie wie, kim jest, skąd pochodzi i co czyni w świecie. Jest uosobieniem fałszu, wątpliwości, niepewności, niestałości, oszustwa, jest zlepkiem różnorodnych nieuzasadnionych postaw oraz nagannych zachowań⁴². Uwagi Arnobiusza, dotyczące natury człowieka, współbrzmiały w sposób harmonijny z przekonaniem, że wszystko, co leży w naturze ludzkiej, wzbudza nie tylko litość i współczucie, lecz także obrzydzenie. Dlatego fałszywa jest teza, że człowiek pochodzi bezpośrednio od Boga⁴³. Gdyby dusze pochodziły od Boga, pozbawione byłyby wad, którymi są splamione: „Czy [Bóg] dlatego posłał dusze, które do niedawna były proste i pełne dobroci, aby nauczyły się w ludziach udawać, ukrywać, kłamać, oszukiwać, fałszywie korzyć się, podlizywać, co innego myśleć, a co innego obiecywać, zastawiać zasadzki, naiwnych uwodzić, podstępnie oszukiwać i za pomocą niezliczonych, podstępnych sztuczek starać się o trucizny i czasowo zmieniać swą postać, aby zwodzić?”⁴⁴. Człowiek byłby

³⁵ A AN II 8—12.

³⁶ A AN II 13: „Quid enim sumus homines nisi animae corporibus clausae”.

³⁷ A AN II 16: „Quid est enim, quod nos ab eorum indicet similitudine discrepare? Vel quae in nobis eminentia tanta est, ut animantium numero dedignemur adscribi? Ex ossibus illis fundata sunt corpora et nervorum conligatione devincta: et nobis comparili ratione ex ossibus fundata sunt corpora et nervorum conligatione devincta”.

³⁸ A AN II 17—26.

³⁹ A AN II 26, 28, 30.

⁴⁰ A AN II 7, 14, 15, 24, 26, 28.

⁴¹ A AN II 7, 15, 19, 22, 23.

⁴² A AN II 7.

⁴³ A AN II 46, 58.

⁴⁴ A AN II 39: „Idcirco animas misit, ut quae fuerant simplices et bonitatis nuper innoxiae, simulare in hominibus discerent, dissimulare mentiri circumscribere fallere, adulatoria humilitate

skazany na śmierć i zagładę wieczną, gdyby nie interwencja Chrystusa, który daje życie wieczne i ocalenie⁴⁵. Według Arnobiusza, człowiek nie jest dziełem Boga Najwyższego, lecz Jemu podporządkowanego Demiurga. Został stworzony po to, aby być materią, w której rozprzestrzenia się wszelkie zło, i po to, aby być nieszczęśliwym na ziemi⁴⁶. Nie cechuje go żadna pozytywna wartość, egoistycznie zajmuje się tylko sobą i swoimi sprawami. Również nie dla niego został stworzony ten świat ani też człowiek nie przyczynia się do udoskonalenia tego świata⁴⁷. Ascetyczne praktyki filozofów są dla Arnobiusza dowodem na powszechną skłonność człowieka do złych przyzwyczajęń, nałogów i wad⁴⁸. Nie jest rzeczą wątpliwą dla autora *Adversus Nationes*, że przeznaczeniem istoty ludzkiej jest niebo. Krytykuje magów i ich praktyki, ponieważ w rzeczywistości nie gwarantują zbawienia. Tylko nauka Chrystusa wskazać może właściwą drogę do nieśmiertelności⁴⁹. Zarówno dla Retora z Sicca Veneria, jak i dla wszystkich Ojców Kościoła prześladowania są środkiem zdobycia wolności: „W ten sam sposób wy, poprzez ogień, wygnania, tortury, dzięki zwierzęta, którymi posługujecie się, by rozszarpać ciała i zadrzeć nas, nie wydzieracie nam życia, lecz nie wiedząc o tym, uwalniacie nas od tej nieszczęsnej skórzannej powłoki, a im bardziej nalegacie i postępujecie w dręczeniu naszej formy zewnętrznej, tym bardziej uwalniacie nas od krępujących i ciężkich więzów i umożliwiacie nam wznieść się w kierunku światła”⁵⁰.

W trzeciej księdze autor powróciwszy do zasadniczego tematu, od którego zboczył nieco z konieczności, rozpoczyna serię przemówień, w których z zaciętością występuje przeciw poganom: bogowie są czczeni przez pogan jakby byli ludźmi, wraz ze wszystkimi wadami, ograniczeniami i zbrodniami. Natomiast religia chrześcijańska w sposób solidny opiera się na prawdzie i na szacunku wobec istoty boskiej. Dlatego z powodu absurdalnych nawyków obecnych w kulcie pogańskim chrześcijanie nie są w stanie w nim uczestniczyć. W rzeczywistości poganie nie mogą poznać natury bogów, których czczą i którym przypisują cechy ludzkie. Sprzeczne wyobrażenia na temat bóstw są wytworami fantazji artystów i poetów. Niedorzecznością i absurdem jest przypisywanie bo-

capture, mente aliud volvere aliud in facie polliceri, inlaqueare, decipere dolis atque insidiis nescios, per innumeras artes malitiarum venena conquirere et ad usum temporis pellaciae mobilitate formari?”.

⁴⁵ A AN II 14, 44.

⁴⁶ A AN II 16.

⁴⁷ A AN II 37.

⁴⁸ A AN II 50.

⁴⁹ A AN II 62, 65, 66, 74, 75.

⁵⁰ A AN II 77: „[...] itidem et vos flammis exiliis cruciatibus beluis, quibus corpora lancinatis et divexatis nostra, non vitam eripitis nobis, sed pelliculis relevatis et cutibus nos nescii, et quanto instatis et pergitis in effigies has nostras speciesque saevire, tanto artis et gravibus relevatis nos vinculis et ad lumen efficitis circumcisis nexibus evolare”.

gom płci. Opisując nieobyczajności obecne w mitach o bogach i próbując dowieść ich bezsensowności, powołuje się niejednokrotnie na starożytnych myślicieli, między innymi na Cycerona, który wyrażał się o bogach z należytą im godnością i szacunkiem.

W czwartej księdze, jak również w następnych księgach Arnobiusz z coraz większym zapałem neokonwertyty krytykuje antropomorfizm, wyśmiewa również wszelkie obyczaje związane z kultem pogańskim, wysuwając argumenty, za pomocą których stara się dowieść swoim adwersarzom ich błędny sposób wyobrażania bóstw oraz bezmyślność w przeżywaniu religii. Szydzi z bóstw abstrakcyjnych, takich jak: Pietas, Concordia, Salus, Honos, Virtus. Wyśmiewa również obecność w teologii pogańskiej: trzech Jowiszów, pięciu Minerw, sześciu Herkulesów *etc.* Rozpowszechniony wśród pogan zwyczaj odmieniania imion boskich w liczbie mnogiej pozostaje w sprzeczności z wszelkimi regułami gramatycznymi. Kończy czwartą księgę spostrzeżeniem, że bogowie nie mogą ulegać gniewowi, gdyż tego rodzaju uczucie nie jest im znane.

W piątej księdze, poddając analizie misteria pogańskie, obsceniczne i sprośne opowieści o bogach, ambiwalentność wyroczni, kult *Magna Mater*, mit o Attis, dochodzi do wniosku, że alegoryczna interpretacja owych niesamowitych opowieści jest niedopuszczalna.

W szóstej księdze uwagę czytelnika zwraca na problem świątyń i posągów, w których czczeni są bogowie pogańscy. Przekonuje, że chrześcijanie nie oddają czci bogom pogańskim, lecz prawdziwemu Bogu Jedynemu, którego nie można zamknąć w świątyni bądź w posągu, w pozbawionym życia kawałku metalu, kamienia czy drewna.

W ostatniej, siódmej księdze swej apologii zastanawia się nad sensownością składanych ofiar, m.in. zadaje pytanie, jaki jest sens składania bogom nieba białych zwierząt ofiarnych, zaś bogom podziemia czarnych. Wyśmiewa się z przepisów, które obowiązują w trakcie ceremonii sakralnych. Próbuje uzmysłowić swym słuchaczom przesadną śmieszność ich zachowań w trakcie sprawowania kultu. W księdze siódmej zostały zamieszczone również paralele między dwiema religiami: pogańską i chrześcijańską⁵¹.

To jedyne zachowane dzieło Arnobiusza — siedem ksiąg apologii *Przeciw poganom* — niektórzy oceniają jako z punktu widzenia chrześcijańskiego niedojrzałe, chociaż niepozbawione zapału i wigoru apologetyczno-misjonarskiego. Szczególnie wyjątkowe wydają się jego teorie na temat pochodzenia i warunkowanej nieśmiertelności duszy. Biorąc pod uwagę sen, który miał skłonić Arnobiusza do nawrócenia na chrześcijaństwo, nie można go inaczej traktować jak *locus communis*, przywołany przez Hieronima, aby uwydatnić siłę transcendentną, która skłoniła z jednej strony Retora do nawrócenia na chrześcijaństwo,

⁵¹ A AN VII 35—37.

a z drugiej strony biskupa do poddania go próbie pewnego rodzaju *palingenezy*, aby za pomocą nowego dzieła apologetycznego wyrzekł się tego, co głosił we wcześniejszych dziełach przeciw nowej wierze⁵². Jednak będąc dobrze przygotowanym do zawodu retora, nie zdołał się wyrzec tradycji antycznej, a szczególnie antycznej tradycji sztuki wymowy. Jako autor chrześcijański, reprezentant łacińskiej literatury apologetycznej, a właściwie protreptycznej⁵³, proponowane wzorce retoryczne w *Adversus Nationes* określa i stosuje w sposób różnorodny. Przyjawszy retoryczne dziedzictwo klasyczne, oświadcza, że nie jest dla niego ważny aspekt teoretyczny retoryki. Pomimo to z lubością pławi się w ostrej krytyce współczesnego mu społeczeństwa, które jest zmateralizowane, odarte z autentyczności, wyzute z wrażliwości, a jedynym jego atutem jest amoralność. Proza Retora z Sicca Veneria jest nieprzewidywalna i bezkompromisowa, fascynująca i mroczna, nierzadko bywa trudna, ale dzięki temu nie jest nudna⁵⁴. Nauczyciel retoryki z Sicca Veneria nie jest pisarzem słowiomiodnym, pławiącym się w wymownej pianie, nie jest prestidigitatorem słów poręcznych i dźwiękonośnych, gładkich, poprawnych. Nienawidzi również tych, których język ponosi, porywa, zamiast dziwić i skłaniać do myślenia, chociaż sam temu ulega. Gardzi formą, którą nazywa przekłamaną, perfidną zdrączynią treści, która jest tylko cieniem prawdy⁵⁵. W trakcie pisania apologii najważniejsze są dla niego wyrażane i wypowiedane myśli, a nie sposób i forma wyrażanych treści⁵⁶. Pomimo takich deklaracji nadal jest pragmaty-

⁵² Biagio Amata słusznie zwraca uwagę na fragment z *Adversus Nationes* I 46, w którym sam Arnobiusz, w przeciwieństwie do Laktancjusza i całej tradycji chrześcijańskiej, uznaje sny za bezwartościowe i nic nieznaczące (B. AMATA: *Introduzione*. In: ARNOBIO: *Difesa della vera religione*. Introduzione, traduzione e note B. AMATA. Roma 2000, s. 7). Sny w tradycji chrześcijańskiej istotnie odgrywały ogromną rolę. Zarówno *Stary Testament* (m.in.: historia Józefa Patriarchy), jak i *Nowy Testament* (m.in.: historia Józefa Opiekuna Jezusa, nawrócenie Pawła), a także późniejsza literatura chrześcijańska, ukazują sny jako bezpośrednie narzędzie i interwencję Boską. Sny o treści religijnej były zjawiskiem częstym i traktowano je nader poważnie. Spośród wszystkich odnotowanych snów najsilniej oddziałującym, jak sądzi E.R. Dodds, jest ten, w którym Konstantyn Wielki ujrzał magiczny monogram *chi rho* i usłyszał: „hoc signo victor eris”, w przeddzień bitwy na moście Mulwijskim. E.R. DODDS: *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. Przeł. J. PARTYKA. Kraków 2004, s. 50—53.

⁵³ B. AMATA: *Problemi di antropologia arnobiana...*, s. 10.

⁵⁴ C. MORESCHINI, E. NORELLI: *Manuale di letteratura cristiana...*, s. 192.

⁵⁵ A AN I 59: „Styl pompatyczny i mowy ułożone według regulek, dobre są na zebraniach, w sporach, na rynku, w sądzie i nie trzeba zabraniać tego tym, którzy goniąc za powabnymi przyrządami, cały swój wysiłek skierowali na dobieranie błyskotliwych słówek”.

⁵⁶ A AN I 59: „Natomiast kiedy jest mowa o rzeczach, w których nie chodzi o ostentację, trzeba patrzeć na to, co się mówi, nie na to, co pieści ucho, lecz na to, co słuchającym przynosi pożytek. Wiemy przecież, że niektórzy filozofowie odrzucili nie tylko troskę o styl, ale nawet mogąc ozdobniej i efektowniej wyrazić swe myśli, wybrali umyślnie styl prosty i potoczny, by nie uszczuplać powagi i nie chępić się sofistyczną ostentacją”.

kiem: tworzy w taki sposób, w jaki się nauczył i do jakiego są przyzwyczajeni słuchacze. *Nota bene* są nimi wykształceni poganie, obeznani z retoryką klasyczną i do niej przyzwyczajeni. Arnobiusz zwraca się do wykształconego audytorium, chociaż na samym wstępie mówi o nim niezbyt pochlebnie: „Quoniam comperi nonnullos, qui se plurimum sapere suis persuasionibus credunt, insanire, bacchari et velut quiddam promptum ex oraculo dicere”⁵⁷. Kim są owi „nonnulli”? Na to pytanie próbowano odpowiedzieć w różnorodny sposób. Zarówno Amata⁵⁸, jak i Laurenti⁵⁹ stwierdzają, że nie chodzi tutaj tylko i wyłącznie o neoplatoników, o których mówi Monceaux⁶⁰, lecz także o przedstawicieli i zwolenników różnych kierunków filozoficznych mniej lub bardziej zależnych od nurtu platońskiego. Henri Le Bonniec wskazuje ponadto, że według Laurin⁶¹, określenie „nonnulli” w *Adversus Nationes* odnosi się do wszystkich pogan, którzy obciążają chrześcijan odpowiedzialnością za wszelkie zło na świecie⁶², którzy są nieumiarkowanymi oszcercami⁶³ i szydercami⁶⁴, uważającymi chrześcijan za bezbożnych⁶⁵, a cała ich niesprawiedliwa nienawiść⁶⁶ do uczniów Chrystusa prowadzi do propagowania prześladowań w każdej postaci⁶⁷. „Nonnulli” to czciciele bóstw i zwolennicy tradycyjnych praktyk religijnych⁶⁸. To pogańscy fanatycy wszelkiego pokroju. Zdaniem Le Bonnieca, apostrofy z I 17, I 24 i I 28 *Adversus Nationes* wskazują na to, że „nonnulli” to wszyscy ci, którzy w jakikolwiek sposób związani są ze sprawowaniem i z celebracjami dawnego kultu religijnego, czyli *pontifices*, kapłani, wróżbici trudniący się objawianiem i przekazywaniem ludziom woli boskiej, a przy tym podlegający do nienawiści przeciw chrześcijanom. Wreszcie francuski uczony konkluduje, że to aroganckie określenie „nonnulli” sugeruje aluzję do grupy fałszywych mędrców określanych przez apologetę mianem *viri novi*, obiekt polemiki drugiej księgi *Adversus Nationes*⁶⁹, których cechą najbardziej charakte-

⁵⁷ A AN I 1: „Ponieważ dowiedziałem się, że pewni ludzie, którzy według własnego przekonania uważają się za mądrych, tracąc rozum i szalejąc, jakby to było jakimś objawieniem, niemal proroczo mówią”.

⁵⁸ B. AMATA: *Problemi di antropologia arnobiana...*, s. 41.

⁵⁹ R. LAURENTI: *Arnobio. I sette libri contro i pagani*. Torino 1962, s. 51.

⁶⁰ P. MONCEAUX: *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*. T. 3. Paris 1905, s. 269.

⁶¹ J.R. LAURIN: *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*. Roma 1954, s. 167—169.

⁶² A AN I 1.

⁶³ A AN I 13.

⁶⁴ A AN I 28.

⁶⁵ A AN I 29.

⁶⁶ A AN I 28, 35.

⁶⁷ A AN I 64—65.

⁶⁸ A AN I 2.

⁶⁹ A AN I 24, 27, 28.

rystyczną jest *typhus*⁷⁰. O tego rodzaju audytorium należy pamiętać podczas lektury *Adversus Nationes*. Fakt ten wyjaśnia, dlaczego Arnobiusz bardzo rzadko operuje tezami wygenerowanymi z tradycji biblijnej, a skupia się i oscyluje jedynie wokół tematyki antycznej, dobrze znanej audytorium. W jego niebanalnej prozie, przepełnionej terminami filozoficznymi i wyrażeniami abstrakcyjnymi, widać retoryczne wykształcenie. Często występują metafory, anafory, powtórzenia tych samych wyrażań, synonimy. Nierzadko Arnobiusz stawia pytania retoryczne, przy tym stosuje podwójne partykuły pytajne: *an numquid*. Konkludując zaś, podwaja partykuły wnioskujące: *itaque ergo*. Dbając o rytmiczność prozy i o pięknie brzmiące klauzule, stosuje nieraz nienaturalny szyk wyrazów w zdaniu⁷¹.

Zgłębianie analizowanych treści polega na komentowaniu tekstów, na ich wyjaśnianiu w oparciu o pewne zasady, stosowane w gramatyce i retoryce. Ideał *orator sapiens* Cyserona nie został przyjęty przez Arnobiusza bezkrytycznie. Odróżnia go od ideału egzegety, to znaczy od wierzącego, który dopatruje się prawdziwej filozofii w rozumieniu słowa Bożego. Ideał ten mieści jednak w sobie także aspekty literackie. Analogicznie postępowali inni autorzy wczesnochrześcijańscy: Tertulian, Minucjusz Feliks, Cyprian, Klemens Aleksandryjski, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Hieronim, Ambroży i Augustyn⁷². Ten ostatni ma z Arnobiuszem wiele wspólnego. Arnobiusz i Augustyn kładą ogromny nacisk na autentyczność i wiarygodność tego, co wyrażają. Obydwaj mają odrazę do retoryki, która staje się celem samym w sobie. Kiedy ton ich wypowiedzi staje się patetyczny, dochodzi do tego najczęściej z domieszką ironii⁷³, którą kierują często przeciw sobie samym i przeciw temu, czym żyli.

⁷⁰ To greckie słowo występuje w języku łacińskim po raz pierwszy w tekście Arnobiusza. Cf. H. LE BONNIEC: *Arnobe...*, s. 196.

⁷¹ Na temat języka i stylu Arnobiusza cf.: F. GABARROU: *Le latin d'Arnobe*. Paris 1921; H. HAGENDAHL: *La prose métrique d'Arnobe. Contributions à la connaissance de la prose littéraire de l'Empire*. Göteborg 1936; K.J. HIDÉN: *De casuum syntaxi Arnobii*. In: *De Arnobii Adversus nationes libris VII commentationes*. T. 3. Helsingfors 1921; J. JAKIELASZEK: *Studia nad architekturą językową dzieła „Adversus nationes” Arnobiusza z Sicca*. [Niepublikowana praca doktorska]. Warszawa 1998; T. LORENZ: *De clausulis Arnobianis*. [Niepublikowana praca doktorska]. Breslau 1910; A.F. MEMOLI: *Diversità di posizioni e apparenti incoerenze degli scrittori cristiani di fronte alla eloquentia classica*. „Aevum” 1969, Vol. 43, s. 114—143; E. NORDEN: *Die antike Kunstprosa*. T. 2. Leipzig—Berlin 1909, s. 946—947; J.M.P.B. VAN DER PUTTEN: *L'emploi de „nec” et „neque” dans Arnobe*. „Vigiliae Christianae” 1971, Vol. 25, s. 51; A. QUACQUARELLI: *La parentesi negli apologeti retori latini da Tertulliano a Firmico Materno*. „Orpheus” 1957, Vol. 4, s. 63—75.

⁷² B. STUDER: *Eruditio Veterum*. W: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*. Red. A. DI BERNARDINO, B. STUDER. Kraków 2003, s. 355—395.

⁷³ Ze względu na ironię i cierpki humor dające się odczuć w *Adversus Nationes* Pierre de Labriolle porównuje styl Arnobiusza do stylu Voltaire'a. Cf. P. DE LABRIOLLE: *Histoire de la litté-*

Przedstawiając sylwetkę Arnobiusza, należy zwrócić uwagę na panujący od I wieku n.e. synkretyzm pogańsko-chrześcijański, który osiąga punkt kulminacyjny w czasach od Dioklecjana aż do Konstantyna (284—337 roku n.e.)⁷⁴. Wyjaśnienie zjawiska „synkretyzmu religijnego” pomaga w zrozumieniu niektórych wydarzeń pozornie bezsensownych i nieuzasadnionych, które mają miejsce w tym okresie: na przykład nagłe nawrócenie Konstantyna czy regres w refleksji teologicznej w porównaniu z rozwojem, jaki nastąpił w czasach Tertuliana i Nowacjana⁷⁵. Dochodzi nawet do przejścia „żywcem” pewnych rozwiązań i poglądów w kwestiach teologicznych, które przyczyniły się do tego, że takie dzieła, jak *Adversus Nationes*, znalazły się na indeksie ksiąg zakazanych⁷⁶. Claudio Moreschini podkreśla dobitnie, że wykształceni poganie III wieku już nie są politeistami, ale „henoteistami”, to znaczy wierzą w jednego boga, ale nie owego chrześcijańskiego, lecz tego, który ma pod sobą niższe bóstwa (moce duchowe), identyfikowane z bóstwami różnych religii wyznawanych w imperium. Anna Świderkówna twierdzi, że „poganie nie mogli wprawdzie zrozumieć wyłączności Jedyne Boga Żydów czy chrześcijan, sami jednak byli coraz bardziej skłonni oddawać cześć jakiemuś wielkiemu bogu jednemu (co nie wykluczało oczywiście kultu bóstw pomniejszych)”⁷⁷. Źródła „synkretyzmu religijnego” można się dopatrzeć w Grecji już po śmierci Aleksandra Wielkiego, kiedy Grek, wyrwany z ojczyzny polis, czuł się coraz bardziej obywatelem świata i zaczął szukać jednego Boga, który byłby ponad wszystkimi i wszystkimi władą⁷⁸. Ów „bóg” lub owa *divinitas* nie występują tylko i wyłącznie w pismach filozoficznych i w literaturze pogańskiej, ale także w źródłach, które nie tak dawno zaczęły przyciągać uwagę, na jaką zasługują. Te źródła to literatura, która powstała w związku z wyroczniami głoszonymi w wielkich sanktuariach pogańskich. Ludzie wykształceni, w tym również filozofowie, coraz częściej mówili o jakimś abstrakcyjnym bóstwie, bycie bezosobowym, doskonałym, a według stoików bóg rozpływał się we wszechogarniającym panteizmie. Również ludzie prości nabierali przeświadczenia, że światem rządzi jakiś Bóg jeden, Najwyższy. I dla wykształconych, i dla niewykształconych ważniejsza od tradycyjnego udziału w państwowym kulcie była

ratione latine chrétienne. Paris 1924, s. 277; B. FRAGU (ed., trans., comm.): *Arnobius, Contre les gentils*. T. 6: *Livres VI—VII: contre les païens*. Paris 2010, s. XXXVIII.

⁷⁴ G. HIGHET: *The Age of Diocletian*. New York 1953.

⁷⁵ M. SIMONETTI: *Początki refleksji teologicznej na Zachodzie*. W: *Historia teologii. Epoka patrystyczna...*, s. 282; K. SORDYL: *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*. Kraków 2007, s. 199.

⁷⁶ Cf. PSEUDO-GELASII: *De libris recipiendis et non recipiendis* 320; PL Vol. 59, s. 163.

⁷⁷ A. ŚWIDERKÓWNA: *Narodziny chrześcijaństwa a świat pogański*. „Zeszyty Studium Społecznej Nauki Kościoła” [Warszawa] 1983, z. 2, s. 6.

⁷⁸ A. ŚWIDERKÓWNA: *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*. Warszawa 1991, s. 57.

możliwość spotkania się z bóstwem, zjednoczenia się z nim⁷⁹. Marian Szarmach kieruje uwagę na trafne spostrzeżenie H.I. Marrou: „[...] od I wieku dla religijnych ludzi *Imperium Romanum* Bóg zaczyna być coraz bardziej φιλόανθρωπος”⁸⁰. Owa *divinitas* nie jest już bóstwem gniewnym, karzącym, generującym lęk w duszach ludzkich, a także powszechny strach, który z jednej strony zamieniał życie ludzkie w pasmo udręk, z drugiej prowadził do rozpowszechniania kultu uświęconego tradycją, ale pozbawionego sensu. Choć rozliczne próby wyobrażenia o bóstwie są niedoskonałe, to, według Maksymosa z Tyru, greckiego retora z czasów cesarza Kommodusa, zarówno dla Greków, jak i dla barbarzyńców jedna opinia jest wspólna: Bóg jest królem wszechświata i w Nim wszystko, z wyjątkiem zła, bierze swój początek⁸¹. Maksymos z Tyru kwestię zła przedstawia w sposób, w jaki to robi w *Adversus Nationes* Arnobiusz: zło nie pochodzi od Boga, ale od samych ludzi. Maksymos, wyjaśniając genezę zła, twierdzi, że Bóg dał ciału duszę, niczym zaprzęgowi woźnicę, i nazywa woźnicę szczęśliwym, jeśli ten kieruje we właściwy sposób powierzonym mu zaprzęgiem⁸². Retor, wykorzystując konglomerat poglądów platońsko-stoickich uważa, że rozum ludzki prowadzi do prawdziwej interpretacji boskiego objawienia⁸³. Filozofią najbardziej popularną w owych czasach jest neoplatonizm, którego korzenie sięgają Grecji klasycznej. Neoplatonizm wydaje się czasami zespalać z myślą chrześcijańską, innym razem jednak zachowuje wobec niej wyraźny dystans. Przykładem takiej postawy jest neoplatonik Porfiriusz, który z jednej strony pisze *Przeciw Chrześcijaństwu*, z drugiej inspirował wielkich myślicieli chrześcijańskich swojej epoki i epoki następnej, takich jak Arnobiusz⁸⁴, Mariusz Wiktorynus, Ambroży i Augustyn, Boecjusz. Dochodzi do tego, że także kultura chrześcijańska jest przepełniona niejasnością i niepewnością: Bóg chrześcijan jest podobny do niesprecyzowanego „boga” henoteistów. W tym klimacie nawraca się Konstantyn. Kilkanaście lat wcześniej Arnobiusz przeżywa, z pewnością nie tak niezwykle, ale w jakimś stopniu analogiczną metamorfozę. Warto przypomnieć, że w wydanym w 313 roku *Edyktie mediolańskim*, w którym ogłasza się wolność w wyznawaniu religii chrześcijańskiej, co zostało upamiętnione na łuku trium-

⁷⁹ Cf. A. ŚWIDERKÓWNA: *Narodziny chrześcijaństwa...*, s. 3—9.

⁸⁰ M. SZARMACH: *Theos philanthropos u Maksyma z Tyru*. „Vox Patrum” 1984, z. 6—7, s. 338.

⁸¹ Ibidem, s. 342.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem, s. 350. Podobnie twierdził MAREK AURELIUSZ w *Meditationes* VII 9: boska mądrość i ludzki rozum to elementy współtworzące harmonię we wszechświecie. Według Plutarcha, dla zabobonnika żaden taki wspólny świat nie istnieje. PLUTARCH: *De superstitione* 3.

⁸⁴ Dzieło apologetyczne Arnobiusza jest niejako odpowiedzią na traktat Porfiriusza *Adversus Christianos*. Cf. S. D'ELIA: *Letteratura latina cristiana*. Jouvence 1982, s. 61.

falnym wzniesionym przez Konstantyna w 315 roku, jest mowa o *divinitas*. Trudno nie dostrzec w tym geście Konstantyna hołdu złożonego raczej bogu najwyższemu pogańskich intelektualistów niż Bogu chrześcijan. Konstantyn był prawdopodobnie henoteistą. Otrzymał chrzest na łożu śmierci z rąk filariańskiego biskupa Euzebiusza z Nikomedii. Przyjmowanie chrztu na łożu śmierci było w tamtej epoce praktyką dość powszechną. Polityka prowadzona przez Konstantyna opierała się na tak zwanej teologii zwycięstwa. Zwyciężył on swojego antagonistę Maksencjusza w bitwie na Moście Mulwijskim dzięki pomocy owej *divinitas*⁸⁵. Toteż rozkazał, aby na łuku triumfalnym zapisać, że działając „pod wpływem nakazu bożego i wielkością swego ducha wiedziony na czele swych wojsk pomścił Republikę”⁸⁶. Kilkanaście lat przed tym wydarzeniem powstało ostatnie dzieło Arnobiusza.

Podsumowując propedeutykę do apologii, warto zaznaczyć, że *Adversus Nationes* nie zostało zupełnie zdyskwalifikowane przez Hieronima. Ten ostatni bowiem, rekomendując niektórych pisarzy łacińskich, nie waha się wśród nich wymienić tak kontrowersyjnego myśliciela, jak Arnobiusz:

Uważam, że Orygenes należy czytać ze względu na jego erudycję, podobnie Tertuliana, Nowacjana, Arnobiusza, Apolinarego, a także innych pisarzy, zarówno greckich, jak i łacińskich, aby to, co w nich dobre, przyjąć, a unikać tego, co złe⁸⁷.

Rekomendacja Hieronima odegrała na tyle ważną rolę, że również Gajusz Soliusz Apollinaris Sydoniusz jako jeden z ostatnich wielkich twórców literatury łacińskiej i prawdziwy *litteratus homo* u schyłku starożytności rzymskiej, realizując ówczesny system edukacyjny, czytał apologię Arnobiusza⁸⁸.

⁸⁵ C. MORESCHINI, E. NORELLI: *Manuale di letteratura cristiana...*, s. 189—190; M. CARY, H.H. SCULLARD: *Dzieje Rzymu. Od czasów najdawniejszych do Konstantyna*. T. 2. Przeł. J. SCHWAKOPF. Warszawa 1992, s. 372—378.

⁸⁶ Na łuku triumfalnym Konstantyna, który zachował się do dziś, widnieje napis: „Imp(eratori) Caes(ari) Fl(avio) Costantino Maximo / P(io) F(elici) Augusto S(enatus) P(opulus) Q(ue) R(omanus) / quod instinctu divinitatis mentis / magnitudine cum exercitu suo / tam de tyranno quam de omni eius / factione uno tempore iustis / rem publicam ultus est armis / arcum triumphis insignem dicavit”.

⁸⁷ HIERONYMUS: *Epistula 62 (ad Tranquillinum)* 2, CSEL 54, 606: „Ego, Originem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror, quomodo Tertullianum, Novatum, Arnobium, Apollinarium, et nonnullos Ecclesiasticos Scriptores Graecos pariter et Latinos: ut bona eorum eligamus vitemusque contraria”.

⁸⁸ J. STYKA: *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*. Kraków 2008, s. 277.



II

*Homo – res infelix**

Istota krótkotrwała! ... Człowiek marą cienia¹

Człowiek, jego pochodzenie i kondycja

Kim jest człowiek? Boskim igrzyskiem? Najwspanialszym dziełem ewolucji? Jedyną formą bytu świadomego własnej egzystencji i doniosłości swej roli? Istotą tak różną od całego świata, że niemożliwe byłoby w ogóle poszukiwanie związków pomiędzy nią a niższymi formami bytu? Historycznie człowiek zbudził się w swej świadomości późno.

Mogło mu się wydawać, że zjawił się znikąd. Ludzkość przeszła do świadomego życia nagle, w mgnieniu oka, jednak świadoma pozostającej za nią, okrytej mrokiem niepamięci. Mamy więc bodaj najważniejsze pole działań i dociekań człowieka: poszukiwanie związku własnej istoty ze światem.

Mieczysław Pajewski mówi o dwóch podstawowych modelach pochodzenia wszechświata i występujących w nich form: ewolucjonizmie i kreacjonizmie². Forma pierwsza wiąże się najczęściej z osiągnięciami nauki, druga natomiast — ze światopoglądem religijnym. Ewolucjonizm i kreacjonizm towarzyszą człowiekowi od najwcześniejszych cywilizacji. Jak podają historycy, ok. 4000 lat p.n.e. istniały dwa dobrze ugruntowane centra cywilizacyjne z rozwiniętymi, charakterystycznymi kulturami, z których wywodzą się owe dwa modele pochodzenia wszechświata. Oba centra znajdowały się w dolinach wielkich rzek: jedno w dolinie Nilu w Egipcie, drugie w dolinie Eufratu i Tygrysu

* Tekst w skróconej wersji opublikowany został w języku włoskim: „*Homo, res infelix et misera*” — *la dottrina arnobiana sull'uomo*. In: „*Scripta Classica*”. Ed. T. ALEKSANDROWICZ. Vol. 5. Katowice 2008, s. 79—85.

¹ PINDAR: *Ody pytyjskie* VIII 227 (VIII 96): „τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος”.

² M. PAJEWSKI: *Starożytne i religijne pochodzenie ewolucjonizmu i kreacjonizmu*. <http://creationism.org.pl/artykuly/MPajewski46> (data dostępu: 28.01.2012).

w Mezopotamii. Oba te rejony znacznie się od siebie różniły. W Egipcie klimat był w zasadzie stały, determinowany przez jednakowy przypływ i opad wód Nilu. Egipcjan chroniły od wrogów naturalne bariery: od zachodu pustynia, od północy i wschodu morze, od południa wyżyny, gdzie nie było cywilizowanego człowieka. Tak więc w dolinie Nilu życie upływało we względnym spokoju. W Mezopotamii natomiast ludzie żyli w stałym zagrożeniu katastrof i ciągłych inwazji ze wszystkich stron świata. Nic więc dziwnego, że w tak różnych warunkach ukształtowały się odmienne światopoglądy. W Mezopotamii wierzano w to, że świat był od czasu do czasu niszczone w wyniku jakiejś straszliwej katastrofy i ponownie zaludniany dzięki interwencji jakiejś dobroczynnej mocy. W Egipcie w warunkach regularnego, dorocznego wzrostu poziomu wód Nilu i jego opadania mogła powstać idea ciągłości pochodzenia wszystkich rzeczy, zwłaszcza gdy widoczny był stały związek między porami roku i pracą na roli. Człowiek więc zaczął myśleć, że on sam i wszystko wokół niego formowało się w bardziej jednostajny i regularny sposób. Przed ok. 500 rokiem p.n.e. urodził się pewien Grek, filozof o inklinacjach głównie matematycznych, którego zwano Pitagoras. Podobnie jak inni filozofowie VI wieku, żył we wschodnich jońskich koloniach, na wyspie Samos. W wieku czterdziestu lat opuścił jednak Jonię, która prowadziła wojnę z Persami, i po licznych podróżach osiadł w Wielkiej Grecji, gdzie znalazł lepsze warunki dla rozwoju życia umysłowego³. Pitagoras wniósł do greckiej myśli wiele oryginalnych elementów, między innymi ideę ciągłości⁴. Założył w Krotonie szkołę, której nauka i styl życia, oparty na ściśle określonych etyczno-religijnych zasadach, szybko rozprzestrzeniły się na wiele achajskich i doryckich miast Wielkiej Grecji w południowej Italii. Szkoła w Krotonie niebawem odniosła ogromny sukces ze względu na to, że przesłanie pitagorejskie zawierało nową wizję życia typu mistycznego i ascetycznego⁵. Pitagoras był centralną postacią, wokół której gromadził się krąg uczniów, tworzących wspólnotę, zaś propagowana mądrość pitagorejska zakorzeniona była przede wszystkim w nauce o duszy,

³ W. TATARKIEWICZ: *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa 2002, s. 53.

⁴ Pitagoras, podobnie jak Heraklit czy Empedokles, był jedną z ulubionych postaci twórców apokryficznych biografii. Sporo opowieści o Pitagorasie spisali z licznych źródeł Diogenes Laertios, Jamblich i Porfiriusz. Są to wprawdzie kompilacje z czasów wczesnochrześcijańskich, zawierają jednak, oprócz zupełnie naiwnych i fikcyjnych przekazów, streszczenia dzieł pisarzy z lat 350—250 p.n.e., przede wszystkim Arystoksenosa, Dikajarchosa i Timajosa. Porfiriusz na podstawie Dikajarchosa, streszczając naukę Pitagorasa, donosi o pitagorejskim milczeniu, o przekonaniu, że dusza jest nieśmiertelna i zmienia się w inne żywe stworzenia. Ponadto zdaniem Pitagorejczyków, wydarzenia powtarzają się w pewnych cyklach i nic nigdy nie jest całkiem nowe. Cf. PORFIRIUSZ: *V.P.* 19. DK 14, 8a; G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD: *Filozofia przed-sokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. J. LANG. Poznań 1999, s. 216—239.

⁵ G. REALE: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Przeł. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2000, s. 105.

która jest nieśmiertelnym bytem, strąconym niegdyś na ziemię z wyżyn boskości, zamkniętym za karę w „więzieniu” ciała⁶. Akademia Platońska — druga matka Arystotelesa, pokierowała Stagirytą tak, że zdolny był z niewyrafinowanych idei Pitagorasa utworzyć koncepcję dziś znaną jako ewolucjonizm. Z kolei kreacjonizm odzwierciedlają mity Greków o stworzeniu świata (kreacjonizm politeistyczny) oraz Biblia (kreacjonizm monoteistyczny). Należy zaznaczyć, że pomimo różnych koncepcji stworzenia świata i człowieka zdecydowanie powinno się oddalić od siebie polemiczne nastawienie i targowanie się o to, kto ma rację: Biblia, mitologia, filozofia czy nauka, gdyż wiemy, że są to odrębne poziomy ludzkiego poznania i każdy z nich obejmuje inny aspekt prawdy.

Czy Arnobiusz w tych kwestiach myślał podobnie? Łatwiej przyjdzie nam znaleźć odpowiedź, analizując jego koncepcje zawarte w *Adversus Nationes*.

Arnobiusz, próbuje nam uświadomić, że odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek i kto jest jego stwórcą, nie jest rzeczą ani konieczną, ani możliwą:

Quid ergo nos? unde? responsionis necessitas nulla est. Sive enim possumus dicere, sive minus valemus nec possumus, utrumque apud nos parvum est; nec in magnis ponderibus ducimus vel ignorare istud vel scire, unum solum posuisse contenti, nihil a deo principe quod sit nocens atque exitiabile proficisci. Hoc tenemus, hoc novimus, in hac una consistimus cognitionis et scientiae veritate, nihil ab eo fieri nisi quod sit omnibus salutare, quod dulce, quod amoris et gaudii laetitiaeque plenissimum, quod infinitas habeat atque incorruptibiles voluptates, quod sibi quisque contingere votis omnibus expetat, forisque ab his esse exitiabile ac mortiferum ducat⁷.

Filozof twierdzi, że niczemu nie służy dowiadywanie się, skąd pochodzimy i kim jesteśmy. Wiedza o tym nie przynosi żadnego zysku, a niewiedza żadnej straty. Jedna tylko rzecz jest pewna: nic, co jest szkodliwe i przynoszące zgubę, nie pochodzi od Boga Najwyższego. Jemu należy powierzyć wszelkie sprawy, zamiast zapętląć się w niedające się rozwikłać problemy. Retor z Sicca Veneria przybiera postawę bezgranicznego zawierzenia w tych sprawach Bogu i poucza,

⁶ E. ROHDE: *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*. Wybór H. ECKSTEIN, przeł. J. KORPANTY. Kęty 2007, s. 228—229.

⁷ A AN II 55: „Cóż, kim jesteśmy? Skąd pochodzimy? Nie ma żadnej konieczności, aby na to odpowiedzieć. Zarówno wówczas, gdy możemy coś powiedzieć, jak i wówczas, gdy nie jesteśmy w stanie ani nie możemy; tak jedno, jak i drugie niewiele znaczą dla nas; nie jest dla nas sprawą wielkiej wagi to, czy znamy czy też ignorujemy; zadowoleni jesteśmy tylko z jednej ustalonej rzeczy, że żadna rzecz, która jest szkodliwa lub siejąca zagładę, nie pochodzi od Boga Najwyższego. To uznajemy, to wiemy, w tej jedynej prawdzie poznania i wiedzy pozostajemy, że Bóg powołuje do istnienia tylko to, co jest dla wszystkich zbawienne, słodkie, co jest przepelnione miłością, radością, weselem, co jest pełne nieskończonych i niezniszczalnych przyjemności, przedmiot ślubów gorących każdego, a poza nim jest śmierć i rozpad”.

aby Jemu zostawić znajomość pochodzenia istniejącej materii i człowieka oraz sensowność ich istnienia:

Quid est, inquit, vobis investigare, conquirere, quisnam hominem fecerit, animarum origo quae sit, quis malorum excogitaverit causas, orbe sit sol amplior an pedis unius latitudine metiatur, alieno ex lumine an propriis luceat fulgoribus luna? Quae neque scire compendium neque ignorare detrimentum est ullum. Remittite haec deo atque ipsum scire concedite, quid quare aut unde sit, debuerit esse aut non esse, supernatum sit aliquid an ortus primigenios habeat, aboleri conveniat an reservari, exuri, dissolvi an repetita integritate renovari. Vestris non est rationibus liberum implicare vos talibus et tam remota in utilitate curare? Res vestra in ancipiti sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos adplicatis dei principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos expectat mors saeva, non repentina adferens extinctionem sed per tractum temporis cruciabilis poenae acerbitate consumens⁸.

Szukanie odpowiedzi na tak trudne pytania — kim jest człowiek, skąd pochodzi, skąd zło na świecie — to niepotrzebna strata czasu. To wręcz zagrożenie dla zbawienia duszy. Bo jeśli poświęcimy czas na takie eksploracje, zamiast Boga poznawać, czeka nas po tym, jak zostaniemy uwolnieni z więzów ciała, okrutna śmierć⁹. Niemniej jednak Arnobiusz przedstawia swoją koncepcję stworzenia świata i człowieka. Według niego, Bóg jest stwórcą całego uniwersum, ale panujący w świecie porządek naturalny nie został przez Boga ustanowiony¹⁰. W ten porządek naturalny wpisany jest również człowiek, którego niedoskonała

⁸ A AN II 61: „W jakim celu — powiada — dochodzicie i badacie, któż uczynił człowieka, jaki jest początek dusz, kto wymyślił przyczyny zła, czy słońce jest większe od świata czy też tylko jedną stopę długości mierzy, czy księżyc świeci obcym światłem czy własnym? Wiedza o tym nie przynosi żadnej korzyści, a niewiedza nie jest żadną stratą. Złóżcie to wszystko na Boga i zostawcie jemu znajomość, dlaczego i skąd jest, powinno być albo też nie powinno, czy coś jest niezrodzone czy też istnieje przez narodziny, należy zniszczyć czy też zachować, spalić, rozwiązać, czy też ponownie zostanie odnowione w doskonałości. Nie możecie w sposób dowolny gmatwać się w takich rozważaniach i zajmować się czymś tak odległym i niepotrzebnym. Wasze położenie jest zagrożone — chodzi mi o zbawienie waszych dusz — jeśli nie zabierzecie się za poznanie Boga Najwyższego, oczekuje was straszna śmierć po tym, jak zostaniecie uwolnieni z więzów ciała, śmierć, która nie przynosi nagłej śmierci, lecz w odstępach czasu pożera poprzez kary okrutnych i przerażających cierpień”. Cf. A AN II 78. W zachęcie Arnobiusza słychać wyraźnie echo nauczania ewangelijnego: Mt 6, 25; 10, 28; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Lc 12, 31.

⁹ A AN II 61. Pojawia się tutaj, a także w A AN II 48, motyw duszy zamkniętej w ciele „jak ostryga w skorupie”. Motyw dość często przytacza Platon w swych dialogach (cf. PLATON: *Gorgiasz* 492e-493a; *Fedon* 72a; 72e; 82e; *Fajdros* 250c). Ideę duszy zamkniętej w ciele oraz konieczność kształtowania w duszy cnót kontynuował Plotyn, a następnie jego nauczanie kontynuował Porfiriusz. Cf.: PORFIRIUSZ: *List do Marceli*. Przeł. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI. Kraków 2006, s. 63 oraz wstęp s. 1—64; J.M. DILLON: *An ethic for the late antique sage*. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. GERSON. Cambridge 1996, s. 315—335.

¹⁰ A AN II 29—30.

budowa i skażona natura nie pozwalają na to, by człowiek mógł nazywać się dziełem Boga. Określając człowieka jako „duszę zamkniętą w ciele”, filozof dowodzi, że „człowiek nie został przez Boga stworzony” — tę myśl powtarza w *Adversus Nationes* kilkakrotnie¹¹. Dopuszcza jednak możliwość, że stwórcą człowieka są mniejsi bogowie:

Nam et videmus alios ex sapientibus dicere, tellurem esse hominum matrem, aquam tum alios, aerium spiritum his alios iungere, solem vero nonnullos esse horum opificem et ex ignibus animatos eius vitali agitatione motari. Quid? si et haec non sunt et est aliqua res alia, alia causa, alia ratio, potestas alia denique inauditi nobis atque incogniti nominis, genus quae hominum finxerit et rerum constitutionibus adplicarit? Nonne fieri potis est, ut exorti homines ita sint nec ad deum primum nativitatis eorum referatur auctoritas? Quid enim putamus habuisse rationis Platonem illum magnum pie sancteque sapientem, cum hominis fictionem deo removit a maximo et ad minores nescio quos transtulit cumque eiusdem noluit sinceritatis esse mixturas humani animas generis, cuius animam fecerat universitatis istius, quam quod hominis fabricam indignam esse rebatur deo nec rei flaccidae fictionem magnitudini eius et eminentiae convenire?¹².

W tej kwestii apologeta powołuje się na autorytet Platona i jego koncepcję stworzenia człowieka, wyrażoną w *Timajosie*, gdzie przedstawiony został oryginalny mit kosmogoniczny, zbliżony do kosmogonii kreacyjnej. Według Platona, świat został stworzony przez Demiurga, nazywanego również bogiem¹³. W *Timajosie* boski budowniczy świata zwraca się do bogów Olimpu, których stworzył, by ukończyli jego dzieło, gdyż on sam tego zrobić nie chce i nie może. Wolą jego jest stworzenie istot żywych, ale śmiertelnych, a to, co on stwarza, nie może być śmiertelne¹⁴.

¹¹ A AN II 36—48.

¹² A AN II 52: „Wiemy bowiem, że niektórzy mędrcy twierdzą, że matką ludzi jest ziemia, inni — że woda, inni jeszcze dołączają do nich podmuch powietrza, niemało z nich uważa, że słońce jest ich sprawcą, że jego ogniem ożywieni poruszają się w życiowym ruchu. Cóż? Jeśli to nie wchodzi w rachubę, a istnieje jakaś inna rzecz, inna przyczyna, inna racja, jakaś potęga, coś, czego imienia nie słyszeliśmy i nie poznaliśmy, coś, co uformowało rodzaj ludzki i zajęło się powstawaniem rzeczy? Czyż nie jest możliwe, że ludzie pojawili się w ten sposób bez potrzeby odnoszenia ich narodzin do autorytetu Boga pierwszego? Z jakiego powodu uważamy, że Platon — wielki bez wątpienia, święty i mądry — miał rację, kiedy podważył stworzenie człowieka przez Boga Najwyższego i nie wiadomo jakich bogów mniejszych obarczył stworzeniem człowieka, nie chciał też uznać, że dusza ludzka w swej mieszaninie była tak samo nieskażona jak dusza świata, a to dlatego — jego zdaniem — że budowa człowieka, rzeczy tak kruchej, była niegodna Boga i nie odpowiadała Jego wielkości i wspaniałości?”.

¹³ PLATON: *Dialogi. Timajos* 27 C; 42 D-42 E; cf. IDEM: *Prawa* X 898 D-E.

¹⁴ PLATON: *Dialogi. Timajos* 41 B-C. Przeł. W. WITWICKI. Kęty 2005: „Bogowie, dzieci boże, których ja wykonawcą jestem i ojcem, bo dziełem moim jesteście; to, co ja zrodziłem, nie ulega

Bezbożnością i świętokradztwem nazywa Arnobiusz twierdzenie, że człowiek i jego dusza mogą pochodzić od Boga. Tylko wrodzona pycha pozwala człowiekowi nazywać Boga Ojcem i rościć sobie prawo do nieśmiertelności:

Sed procul haec abeat, ut eadem rursus frequentiusque dicamus, tam immanis et scelerata persuasio, ut ille salus rerum deus, omnium virtutum caput, benignitatis et columen, atque ut eum laudibus extollamus humanis, sapientissimus, iustus, perfecta omnia faciens et integritatis suae conservantia mentiones aut aliquid fecerit claudum et quod minus esset a recto, aut ulli rei fuerit miseriarum aut discriminum causa, aut ipsos actus quibus vita transigitur et celebratur humana ordinaverit, iusserit et ab sua fluere constitutione praeceperit. Minora haec illo sunt et magnitudinis eius destruuntia potestate tantumque est longe, istarum <ut> auctor rerum esse credatur, ut in sacrilegae criminis impietatis incurrat quisquis ab eo conceperit hominem esse prognatum, rem infelicem et miseram, qui esse se doleat, qui condicionem suam detestetur et lugeat, qui nulla alia de causa sese intellegat procreatum, quam ne materiam non haberent per quam diffunderent se mala, et essent miseri semper, quorum cruciatibus pasceretur nescio qua vis latens et humanitati adversa crudelitas¹⁵.

Arnobiusz twierdzi, że jesteśmy żalonymi stworzeniami, opłakującymi swój los, że człowieka oddziela od Boga ogromna przepaść, której nic nie jest w stanie zappełnić. Według Krzysztofa Homy, jest to przepaść „ontologiczna”. Na jaw wychodzi skrajny pesymizm antropologiczny Arnobiusza¹⁶, który uwa-

rozkładowi, bo ja tak chcę. Wszechświat jest złożony, więc jest rozkładalny, ale przecież rozkładu tego, co tak pięknie zharmonizowane i trzyma się dobrze, może tylko to, co złe. [...] Dotychczas jeszcze pozostają trzy rodzaje, niezrodzone dotąd. Jak długo one na świat nie przyjdą, wszechświat będzie niedokończony [...] Gdybym ja zrodził je sam i one by ode mnie życie dostały, byłyby równe bogom. Aby więc były śmiertelne, a ten wszechświat żeby był istotnie całkowity, weźcie się wy zgodnie z naturą do wykonywania istot żywych i naśladowcie moc moją, objawioną przy waszym powstaniu”.

¹⁵ A AN II 46: „Odsuńmy jednak daleko — aby podkreślić to, co już wcześniej często powtarzaliśmy — przekonanie tak ohydne i zbrodnicze, według którego Bóg, zbawienie świata, wszelkich cnót głowa, podpora dobroci — i aby go wywyżżyć pochwałami ludzkimi — najmądrzejszy, sprawiedliwy, wszystko czyniący doskonale i zgodnie z ich integralnością, uczynił coś kulawym, co by nie było całkiem prawe, co jest przyczyną nieszczęść i niesprawiedliwości, albo nakazał i polecił tym samym działaniom, które stanowią i formują ludzkie życie, by odstąpiły od jego przykazań. On nie jest źródłem tych rzeczy, które osłabiają Jego wielkość i potęgę, i jesteśmy dalecy od wierzenia, że On jest autorem tych rzeczy, i popełnia przestępstwo świętokradztwa i bezbożności ktoś, kto wyobraża sobie, że człowiek jest przez Niego zrodzony, człowiek, rzecz nieszczęśliwa i godna litości, która żałuje, że istnieje, która nienawidzi i opłakuje własne położenie, która rozumie, że nie ma innej przyczyny jej stworzenia, jak ta, aby istniała materia, gdzie może się zło rozprzestrzeniać, aby zawsze była biedna, której cierpieniami może się paść nie wiem jaka siła tajemna i okrutnie wroga rodzajowi ludzkiemu”.

¹⁶ K. HOMA: *Między gnosis a pistis. Arnobiusz z Sicca. Filozof media qualitatatis*. Kraków 2000—2004, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FD/arnobiusz_05 (data dostępu: 03.01.2007).

za, że wszystkie rozmyślania, poszukiwania, badania i zgłębianie, kim jesteśmy, do kogo należymy, kogo uważamy za Ojca, co robimy w świecie — prowadzą do poznania, że jesteśmy zwierzętami podobnymi do innych zwierząt i niewiele się od nich różniącymi¹⁷:

Vultis homines insitum typhum superciliumque deponere, qui deum vobis adsciscitis patrem et cum eo contenditis immortalitatem habere vos unam? Vultis quaerere pervestigare rimari, quid sitis vos ipsi, cuius sitis, censeamini quo patre, quid in mundo faciatis, quam ratione nascamini, quo pacto prosiatiis ad vitam? Vultis favore deposito cogitationibus tacitis pervidere animantia nos esse aut consimilia ceteris aut non plurima differitate distantia?¹⁸.

Henri Le Boniec¹⁹ w komentarzu do apologii Arnobiusza, kontynuując linię zainicjowaną przez Pierre'a Monceaux²⁰ oraz Concetto Marchesiego²¹, podkreśla, że totalny pesymizm skłania Arnobiusza do obrazowania kondycji ludzkiej w okropnych barwach. Na wielu stronach książki drugiej swego dzieła apologeta usiłuje udowodnić, że człowiek jest tylko zwierzęciem, a jego przewaga nad innymi stworzeniami jest iluzją jego arogancji i pychy, która pozwala zrzucać na Boga odpowiedzialność za stworzenie czegoś tak niedoskonałego jak istota ludzka. Według niego, człowiek nie ma powodów być dumnym ze swojej rzekomej cywilizacji²². Doskonałym, a zarazem przejmującym komentarzem do Arnobiuszowych postulatów zdebronizowania człowieka²³, który w sposób nieuzasadniony pyszni się i jest dumny ze swych możliwości i osiągnięć, jest uwaga Monceaux, który twierdzi, że „społeczeństwo jest tylko ogromnym dworem dziwów, uzupełnionym przez schronisko i noclegownię”²⁴. W *Adversus Nationes* Arnobiusz przedstawia ironiczny obraz człowieka w funkcji jego zdolności intelektualnych. Mimo że człowiek uchodzi za mikrokosmos świata, to nie jest kimś ważnym i decydującym w dziele stworzenia. Konstata-

¹⁷ Koh 3, 18—21.

¹⁸ A AN II 16: „Chcecie, o ludzie, porzucić wrodzoną arogancję i pychę, wy, którzy Boga nazywacie ojcem i spieracie się z nim, że macie taką samą nieśmiertelność? Chcecie szukać, badać, zgłębiać, kim jesteście wy sami, do kogo należycie, kogo uważacie za ojca, co robicie w świecie, w jaki sposób się rodzicie, w jakim celu wchodzicie w życie? Chcecie, odłożywszy stroniczość, w milczących rozmyślaniach poznać, że jesteśmy zwierzętami podobnymi do innych zwierząt i niewiele się od nich różniącymi?”.

¹⁹ H. LE BONNIEC: *Arnobius. Contre les Gentils*. T. 1: *Livre I*. Paris 2002, s. 65.

²⁰ P. MONCEAUX: *Arnobius*. In: IDEM: *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*. T. 3. Paris 1905, s. 270—274.

²¹ C. MARCHESI: *Il pessimismo di un apologeta cristiano*. „Pegaso” 1930, Vol. 2, s. 536—550.

²² L. EHRHARD: *Études de la Critique de la Civilisation Païenne chez Arnobe*. Strasbourg 1936.

²³ A AN II 16—18; II 38—43; II 56—57; VII 11.

²⁴ P. MONCEAUX: *Arnobius*..., s. 272.

cja ta jest jedną z najbardziej szokujących, zarówno w kontekście filozofii greckiej, jak i antropologii biblijnej. Arnobiusz usiłuje uświadomić czytelnikowi, że nieuprawnione jest uznawanie człowieka za istotę wyjątkową we wszechświecie. Co więcej, człowiek nie jest mikrokosmosem powołanym przez Boga do życia po to, by głosił chwałę na cześć stworzenia. Apologeta podkreśla absolutną banalność i nicość, jaką reprezentuje człowiek. Zdaniem Arnobiusza, ten cenny, wspaniale wyposażony w rozum człowiek wcale nie jest lepszy od owcy, raczej bardziej tępy niż drewno i kamień. Dzięki wykształceniu, które zdobył w szkole i w innych instytucjach, pozbawia się wcześniejszego niedoświadczenia. Wskutek nabywania doświadczeń zapomina o „dzikim dzieciństwie”²⁵. Poza tym nie zna ludzi i w głuchej samotności przepędza leniwie czas, nadaremnie będąc zdrowym:

Hic est ille pretiosus et rationibus homo augustissimis praeditus, mundus minor qui dicitur et totius in speciem similitudinis fabricatus atque formatus: nullo melior ut apparuit pecore, obtunsior ligno, saxo, qui nesciat homines et in mutis semper solitudinibus degat, demoretur iners, valeat inaniter, quamvis annis vivat innumeris et numquam nodis corporeis eximatur. Sed cum scholas attigerit et magistrorum fuerit institutionibus eruditus, efficitur prudens, doctus et quam nuper habuerat imperitiam ponit. Et asellus et bos aequae usu atque assiduitate cogendi discit arare ac molere, equus iugum subire et agnoscere in curriculo flexiones, camellus sese submittere sive cum sumit onera sive cum ponit, columba manumissa revolare ad dominicas sedes, canis cum invenerit praedam cohibere et continere latratum, verba psittacus et integrare et nomina corvus expromere²⁶.

²⁵ Wyrażenie *enfant sauvage* omawia Mireille Armisen-Marchetti w kontekście natury duszy oraz doświadczenia zaproponowanego przez Arnobiusza, które polegałoby na wychowaniu dziecka w całkowitej izolacji, z dala od wszelkich kontaktów edukacyjnych i cywilizacyjnych, by móc obserwować naturę ludzką w całkowitej czystości. Cf. A AN II 20—23; M. ARMISEN-MARCHETTI: *Arnohe et l' 'expérience' de l'enfant sauvage (Adversus nationes II 20—23)*. „Eos” 2009, Vol. 96, s. 357—373.

²⁶ A AN II 25: „To jest ów cenny i najdoskonalszym rozumem obdarzony człowiek, który nazywany jest mikrokosmosem uformowanym i uczynionym na podobieństwo makrokosmosu: jak się okazuje wcale nie jest lepszy od owcy, lecz bardziej tępy niż drewno, kamień. Nie zna ludzi i w głuchej samotności przepędza czas leniwie, nadaremnie jest zdrowy, bez względu na to, jak wiele lat żyje, nigdy się nie wyrwie z więzów ciała. Lecz gdy do szkół uczęszcza i dzięki nauczycielom staje się wykształcony, roztropany i uczony, porzuca wcześniejsze niedoświadczenie. Również osiołek i wół, zmuszeni przez wytrwałe powtarzanie, uczą się orać i mleć, koń uczy się nosić ciężar i poznawać rodzaje biegu, wielbłąd sam siebie podkłada, gdy ma ciężar na siebie wziąć lub go złożyć, gołębnica z ręki wypuszczona powraca do właściciela siedzib, pies, gdy znajdzie zdobycz, powstrzymuje ją i wstrzymuje szczekanie, papuga powtarza słowa, a kruk wymawia nazwy”.

Obecność człowieka w świecie nie przyczynia się do udoskonalenia miejsca, w którym żyje. Głównym powodem takiego stanu jest nędza moralna. Na świecie triumfuje i panuje zło, którego sprawcą jest człowiek, natomiast nazwa „niewinność” zupełnie zniknęła²⁷. Człowiek jest zupełnie bezużyteczną i nie-szczęsną istotą na ziemi. Jeśli zniknie z jej powierzchni, to nie nastąpi żadna zmiana w porządku kosmicznym²⁸. Dlatego, jak wyjaśnia Le Bonniec, skrajny pesymizm skłania apologetę do wyrażania stwierdzeń, mogących być podstawą do oskarżenia go o ignorancję i pogardę dla wszelkiej ortodoksji: jest profanacją i nadużyciem nazywanie Boga stwórcą człowieka, który przeklina swą kondycję, który rozumie, że został stworzony tylko po to, aby nasycić się okrucieństwem i nim szczycić²⁹. Wszelkie wysiłki i zmagania podejmowane są przez człowieka jedynie w celu zaspokojenia własnej wygody i nigdy nie wychodzą poza granice użyteczności. Człowiek jest totalnym konformistą o egoistycznych pobudkach:

Quodsi essent ut fama est dominicae prolis et potestatis animae generatio principalis, nihil eis ad perfectionem defuisset virtute perfectissima procreatis, unum omnes intellectum habuissent unumque consensum, aulam semper incohererent regiam nec praetermissis beatitudinis sedibus, in quibus augustissimas noverant retinebantque doctrinas, imprudenter adpeterent terrena haec loca, tenebrosis ut corporibus involutae inter pituitas et sanguinem degerent, inter stercoreis hos utres et saccati obscenissimas series. „Sed habitari oportuit et has partis, et idcirco huc animas tamquam in colonias aliquas deus omnipotens misit”. — Et quid homines prosunt mundo aut ob rei cuius sunt necessarii causam, ut non frustra debuisse credantur parte in hac agere et terreni esse corporis inquilini? Ad consummandam molis huius integritatem partem aliquam conferunt, et nisi fuerint additi, imperfecta et clauda est universitatis haec summa? Quid ergo, si homines non sint, ab officiis suis cessabit mundus, vicissitudines suas non peragent sidera, aestates atque hiemes non erunt, ventorum flamina conticescent nec ex coactis et pendentibus nubilis ad terram decident imbres ariditatibus temperamenta laturi? Atquin necesse est cuncta suos

²⁷ A AN VI 24.

²⁸ A AN II 37.

²⁹ A AN II 46. Doskonałym obrazem agonii „niewinności” są widowiska, które Arnobiusz potępia w AN II 41 z charakterystyczną dlań ironią: „Dlatego [Bóg] posłał dusze, ażeby te, które będąc dotychczas łagodne i nieskażone okrucieństwem, budowały sobie rzeźnie i amfiteatry, miejsca przelewu krwi i publicznej bezbożności, aby w jednych z nich oglądały ludzi rozszarpanych i rozrzuconych przez dzikie zwierzęta, aby widziały ludzi zabijających się wzajemnie, nie z powodu ich winy, lecz dla przyjemności i łaski oglądających; i właśnie te dni, w których popełniana jest tak wielka zbrodnia, zostały uznane za wspólne święta i poświęcone jako radosna rozrywka; w innych zaś miejscach rozszarpywały wnętrzności biednych zwierząt, wyrывая każdy inną część, tak jak to jest w zwyczaju psa lub sępa, poddawały je zębom i okrutnym wnętrzom wydawały, i pośród tak dzikich i okropnych zwyczajów oplakiwały swój los?”.

ire per cursus nec ab ordinis nati continuatione discedere, etiamsi nomen in mundo nullum hominis audiat orbisque iste terrarum solitudinis vacuae silentio conticiscat. Quemadmodum ergo iactatur, habitatorem debuisse regionibus his addi, cum ab homine liqueat nihil ad mundi perfectionem redire omniaque eius studia commoditatem semper spectare privatam nec a finibus propriae utilitatis abscedere?³⁰.

Arnobiusz reprezentuje w *Adversus Nationes* postawę pogardy dla tego, co ludzkie. Ukazanie człowieka w tak ponurych kolorach nie jest czymś nowym w literaturze starożytnej. W Starym Testamencie niejednokrotnie przeklina się dzień, w którym się człowiek narodził³¹:

Niech będzie przeklęty dzień, w którym się urodziłem!
 Dzień, w którym porodziła mnie moja matka,
 niech nie będzie błogosławiony!
 [...]
 Po co wyszedłem z łona matki?
 Czy żeby oglądać nędzę i utrapienie
 i dokonać dni moich wśród hańby?³².

³⁰ A AN II 37: „Zresztą jeśli dusze byłyby, jak się mówi, dziećmi Boga i zrodzone z mocy Najwyższego, to niczego nie brakowałoby ich doskonałości, ponieważ zrodzone przez moc doskonałą, miałyby wszystkie takie samo poznanie i we wszystkim byłyby zgodne. Zamieszkiwałyby zawsze pałac królewski i nigdy by nie opuszczały tych błogosławionych miejsc, w których poznały i zachowywały boską wiedzę, i nie szukałyby nieroztropnie miejsc na ziemi ciemnych, aby owinięte w ciała, pośród krwi i flegmy życie przepędzać, pośród tych zbiorników odchodów, worków wstrętnych, glinianych naczyń. Lecz powinny te regiony być też zamieszkane i dlatego Bóg Wszechmocny posłał tam dusze tak jak do jakichś koloni. I w czym ludzie pomagają światu, dlaczego są konieczni, aby uwierzyć, że nienadaremnie muszą mieć tutaj swój udział i być mieszkańcami jakiegoś ciała ziemskiego? Czy wnoszą jakąś część, która dopełnia doskonałości tego chaosu, który gdyby oni się nie dołączyli, pozostałby w najwyższym stopniu niedoskonały i kławy? Cóż więc? Jeśli by nie było ludzi, świat by ustał w swoich obowiązkach, gwiazdy nie przechodziłyby swoich ewolucji, nie byłoby lata albo zimy, zamilkłyby podmuchy wiatru i z chmur pędzonych i wiszących nie spadłyby na ziemię ulewy, aby przynieść ulgę w suszy? Lecz przeciwnie, jest konieczne, aby wszystko, co zdąży według własnego biegu, nie zaniedbało kontynuowania porządku mu wrodzonego, chociaż w świecie nie słyszałoby się żadnego ludzkiego imienia i cała ziemia zamilkłaby w pustej samotności. Dlaczego więc nalegacie, że te regiony należałoby zaludnić, podczas gdy człowiek, jak jasno widać, nie wnosi żadnej doskonałości do świata i wszystkie jego wysiłki zmierzają tylko do osobistej wygody i nigdy poza granice egoizmu nie wychodzą?”.

³¹ Hi 3, 3—26.

³² Jr 20, 14—18.

W literaturze klasycznej, zarówno greckiej, jak i rzymskiej, znajdziemy przykłady opisujące nieszczęśliwe położenie człowieka³³. Jak zaznacza Eric Dodds, poganie, i chrześcijanie prezentowali jednakowe postawy wobec świata i ludzkiej kondycji oraz mieli podobne doświadczenia³⁴. Arnobiusz, mówiąc o porządku panującym we wszechświecie, był wyrazicielem odziedziczonych po Arystotelesie i astronomach hellenistycznych uporządkowanego obrazu świata, w którym zgodnie z ówczesną wiedzą Ziemia była kulą zawieszoną w przestrzeni, w centrum systemu koncentrycznie poruszających się sfer³⁵. Pierwszą warstwę, sięgającą do Księżyca, tworzyła gęsta i mętna atmosfera ziemską. Poza Księżycem znajdowały się sfery Słońca i pięciu planet. Za nimi znajdowała się sfera, zbudowana z ognistego eteru, najczystszej z pierwiastków materialnych. W swoich codziennych obrotach dookoła Ziemi sfera ta unosiła przyczepione do niej gwiazdy³⁶. Cała struktura postrzegana była przez starożytnych jako wyraz boskiego porządku i harmonii. Uważano ją za piękną i godną uwielbienia. Wszystkie szkoły filozoficzne, z wyjątkiem epikurejskiej, uważały, że przenika ją żywy duch, w stoicyzmie określany jako *logos*. Jakie miejsce zajmuje w owej harmonijnej strukturze człowiek? Arystoteles, kierując się wskazówkami swego poprzednika Platona, przeprowadził na mapie wszechświata linię, która zyskała powszechną akceptację. Ponad tą linią, poza Księżycem, leżały niezmiennie kręgi niebios, na których harmonijnie poruszały się gwiazdy, zgodnie z ustalonym od wieków prawem: „Jakaż spośród rzeczy mogłaby być porównywana do porządku panującego na niebie, biegu gwiazd, Słońca czy Księżyca, które poruszają się według miar najdokładniej określonych poprzez wieki?”³⁷. Pod tą linią był świat podksiężycowy, królestwo przy-padku, zmienności i śmierci. Ziemia, zamieszkiwana przez człowieka, uchodziła za mieszkanie najnędzniejsze ze wszystkich. Tradycyjne przeciwstawienie świata niebiańskiego i ziemskiego przyczyniło się do zakotwiczenia w ludzkiej wyobraźni równania: „niebiański = boski”. W „niebiańskim” świecie najważniejsze miejsce zajmował „Najwyższy”: „Pierwsze oraz najwyższe miejsce

³³ SOFOKLES: *Edyp* 1210—1214:

„Twój, gdy mam przed oczyma dziś,
twój, Edypie nieszczęsny, twój
los okrutny, czyż mogę rzec
o człowieku „szczęśliwy”?”. Przeł. S. SREBRNY.

³⁴ E.R. DODDS: *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. Kraków 2004, s. 18.

³⁵ A AN II 37: „Lecz przeciwnie, jest konieczne, aby wszystko, co zdąży według własnego biegu, nie zaniedbało kontynuowania porządku mu wrodzonego, chociaż w świecie nie słyszałoby się żadnego ludzkiego imienia i cała ziemia zamilkłaby w pustej samotności”.

³⁶ ARYSTOTELES: *O świecie* 391b—392a; *Meteorologia* 339—342a; *O niebie* 289b—293a; 287b—288a. Przeł. K. LEŚNIAK. Warszawa 1990, s. 571—574, 441—448.

³⁷ ARYSTOTELES: *O świecie* 397a..., s. 588.

przypadło jemu w udziale, stąd zwany jest Najwyższym, zasiadający — jak mówią poeci — na wyniosłym szczycie całego nieba”³⁸. Takie wyobrażenie o wszechświecie wygenerowało topos lotu duszy ponad światem. Wyobrażano to sobie jako przeżycie senne czy pośmiertne albo skutek kontemplacji na jawie³⁹. Obserwowano rosnącą pogardę dla wszystkiego, czego można dokonać albo co można przeżyć w świecie podksiężycowym. Moraliści wykorzystywali tę wizję w mowach o daremności ludzkich pragnień i pełnej tragizmu ziemskiej tułaczki⁴⁰. Z pewnością nie była to tylko i wyłącznie moda literacka, jak sugeruje Eric Dodds. Arnobiusz w swym autentycznym pesymizmie z intensywną siłą przekonania zgadza się z Markiem Aureliuszem, że ludzka działalność jest mało istotna we wszechświecie, jest niczym „dym i nicość”⁴¹. Arnobiusz uważa, że człowiek nie jest w stanie nic zrobić. Jeśli może się czymś pochwalić, to jedynie wykreowaniem cywilizacji, która wcale nie przedstawia się w najlepszym świetle. Pesymizm Arnobiusza ukazany w drugiej księdze

³⁸ Ibidem.

³⁹ Tego rodzaju idea duszy pojawia się po raz pierwszy u Pindara frg. 131b (ed. H. Maehler (post B. Snell)):

„σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
ζῶν δ’ ἔτι λείπεται αἰῶνος εἰδω-
λον· τὸ γὰρ ἔστι μόνον
ἐκ θεῶν· εὐδαι δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ εὐ-
δόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνειροῖς
δείκνυσσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν”.

W przekładzie M. Stuligrosz, cyt. za: *Gnoma w twórczości Pindara*. Poznań 2002:

„Ciało każdego podlega wszechwładnej śmierci,
Jednak jeszcze pozostaje odbicie życia.
To tylko pochodzi od bogów.
Śpi, kiedy członki się trują,
Lecz śpiącym często w snach pokazuje
Nadchodzący wyrok w sprawach miłych i przykrych”.

Idea ta jest związana z przekonaniem, że dusza śpi, gdy człowiek czuwa, a czynna jest tylko wtedy, gdy człowiek pogrążony jest w marzeniach sennych. Nie ma śladu tej koncepcji u Homera, co zasugerował Rohde. Tezę Rohdego poddał krytyce Walter Friedrich Otto i ponadto zarzucił, „że nic nie jest równie niehomeryckie jak idea, że dusza ludzka jest pochodzenia boskiego”. W.F. OTTO: *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens*. Berlin 1923, s. 4—10. W powyższym fragmencie Pindar jako pierwszy zrywa z Homerycką koncepcją duszy, odzwierciedlając tym samym orficką koncepcję duszy (cf. D.M. ROBINSON: *Pindar. A Poet of Eternal Ideas*. In: „The Johns Hopkins University Studies in Archeology”. Vol. 21. Baltimore 1936, s. 105—106). Ową polemikę na temat homeryckiej koncepcji duszy przytoczył również Waerner Jaeger (W. JAEGER: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. WOCIAŁ. Kraków 2007, s. 136).

⁴⁰ CYCERON: *Somnium Scipionis* 3, 16; SENEKA: *Naturales quaestiones* I, praef. 8; *Celsus apud Originem Contra Celsum* 4, 85; LUKIAN: *Ikaromenippos* 18.

⁴¹ MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślenia* 6, 36. Filozof przedstawia życie człowieka jako punkcik w nieskończonym czasie, ostrze noża pomiędzy dwiema wiecznościami.

Adversus Nationes, zwłaszcza w rozdziałach 45—46, jest analogiczny do pesymizmu Cypriana, który żył w czasach Plotyna: „Świat dzisiaj mówi sam za siebie: poprzez dowody swego zepsucia obwieszcza swój rozpad. Rolnicy znikają z pól, handel z morza, żołnierze z obozów; cała uczciwość w interesach, cała sprawiedliwość w sądach, cała solidarność w przyjaźni, cały kunszt w sztuce, wszystkie normy moralności — one wszystkie znikają”⁴². W podobnie pesymistycznym tonie wypowiada się Orygenes: „Ten olbrzymi wspaniały twór, jakim jest świat, z konieczności musi osłabnąć, zanim zniszczyje. Dlatego też częstsze trzęsienia ziemi będą nawiedzać Ziemię, a atmosfera stanie się zaraźliwa, wywołując choroby zakaźne”⁴³. Przytoczone cytaty, oprócz tego, że obwieszczają zagładę ludzkości, to wpisują się również w Platoński nurt przedstawiania „każdej żywej istoty jako kukielki w rękach bogów, która może być tylko ich zabawką, nie zaś kimś poważnym”⁴⁴. Platon wyjaśnia, że „człowiek stworzony został, by stać się igraszką Boga, i to właśnie, jeśli rzecz prawdziwie rozważyć, jest w nim najlepsze”⁴⁵. Proweniencji Platońskiej jest również historia wydziedziczenia syna sławnego sofisty Skopelianosa z Kladzomenoj. Owa historia, ocalona od zapomnienia przez Filostratos, „dobitnie świadczy, że jesteśmy nie tylko bożą, ale i ludzką zabawką”⁴⁶. Platońska idea o „tragedii i komedii życia”⁴⁷ odcisnęła niezatarte ślady na kartach literatury

⁴² Cf. CYPRIAN: *Ad Demetrianum* 3, CSEL, 3, ed. Hertel I 352: „Mundus ipse iam loquitur et occasum sui rerum labentium probatione testatur. [...] decrescit ac deficit in arvis agricola, in mari nauta, miles in castris, innocentia in foro, iustitia in iudicio, in amicitia concordia, in artibus peritia, in moribus disciplina”. Przeł. J. PARTYKA za: E. DODDS: *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju...*, s. 23. Na temat pesymizmu Cypriana cf. J. DANIELOU: *Les origines du christianisme latin*. Paris 1978, s. 207—212.

⁴³ ORYGENES: *Commentarium in Mattheum* 36.

⁴⁴ PLATON: *Prawa* I 644 D. Przeł. M. MAYKOWSKA.

⁴⁵ PLATON: *Prawa* VII 803 C: „[...] człowiek jest jakby jakąś sporządzaną zabawką boga, i to, że nią jest, stanowi naprawdę największą jego wartość”. Przeł. M. MAYKOWSKA.

⁴⁶ M. SZARMACH: *Wstęp*. W: FLAWIUSZ FILOSTRATOS: *Żywoty Sofistów*. Przeł. M. SZARMACH. Toruń 2008, s. 15—16: „Skopelianos z Kladzomenoj szybko poróżnił się z bogatym ojcem, który po śmierci żony wprowadził do domu młodą nałożnicę, co nie mogło podobać się synowi. Na domiar złego ta zakochała się w nim bez wzajemności i zaczęła go oskarżać o nieczne zamiary. W tę intrygę wciągnęła kucharza, który, jak to jest w sztuce teatralnej — *en dramati*, zaczął przekonywać swego pana, że liczący na jego majątek syn czyha na jego śmierć. Namawia go też, by dodał mu do pożywienia trucizny, obiecując przy tym hojne wynagrodzenie. Omotany nim pan wydziedziczył syna, czyniąc swoim spadkobiercą owego niecnego kucharza. Skopelianos przegrał z nim nawet proces, gdyż nie można było podważyć testamentu, a i obdarowany miał z czego płacić łapówki. Dzięki temu skandalowi ów kucharz Kytheros stał się wnet postacią znaną. Niebawem jednak los się od niego odwrócił. Ktoś go zelżył, ktoś pobił na ulicy, jeszcze inni oskarżyli o oszustwa finansowe. Zwrócił się więc do Skopelianosa, by ten mu pomógł, i prosił przy tym, by, zapomniawszy o zajściach z przeszłości, przejął dom będący przecież jego ojcowizną. Niech pozwoli mu jednak mieszkać w nim skromnie, na co Skopelianos przystał”.

⁴⁷ PLATON: *Fileb* 50 B.

antycznej⁴⁸, również chrześcijańskiej⁴⁹. Tego rodzaju odczucia podziela Pallas — pogański poeta z Aleksandrii, żyjący w drugiej połowie IV wieku n.e. W swych epigramatach daje on wyraz pesymistycznym poglądom na życie ludzkie:

Całe życie to farsa błazeńska. Albo się nauczysz błaznować, odrzuciwszy tę żarliwą powagę — albo będziesz cierpieć niezmiennie⁵⁰.

W takich okolicznościach Arnobiusz, pozbawiony wszelkich złudzeń, proponuje zdetronizować człowieka, który jest śmieszną i nędzną kreaturą pomniejszych bóstw, który w sposób nieuprawniony rości sobie pretensje do wyjątkowej i uprzywilejowanej pozycji w świecie. W tym celu uderza w niezwykle znaczący szczegół: wyjątkowość istoty ludzkiej. Neguje on sensowność i zasadność zakorzenionego antropocentryzmu. Przedstawiając jednak taką wizję ograniczeń, które *a priori* definiują i determinują sytuację człowieka w świecie, Arnobiusz nie kończy swoich refleksji w minorowym nastroju. Choć zbuntowany i przeciwny idealizmowi Platona, to jednak serwuje swemu audytorium remedium na nieszczęścia i nędzę ludzką. Przechodzi do koncepcji duszy, którą nazywa *lex medietatis*.

Koncepcja *mediae qualitatis*

Z wykładu Friedo Rickena *Wyznaczyć granice myślenia*⁵¹ możemy dowiedzieć się, że mówienie o duszy tworzy pomost pomiędzy naszą techniczną cywilizacją a kulturami prymitywnymi⁵². Mówienie o duszy generuje pytanie, czy

⁴⁸ HORACY (*Sat.* II, 7, 28) widzi w człowieku lalkę; SENEKA: *Ep.* 80, 7: „[...] hic humanae vitae mimus, qui nobis partes, quas male agamus, adsignat”.

⁴⁹ I Kor 4,9; KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Napomnienie do pogan* I,1,3: „Przeto z Syjonu wyjdzie prawo i słowo Pana Jeruzalem, słowo boskie, zapasnik prawdziwy, który otrzyma wieniec zwycięstwa w teatrze całego świata”. Również Augustyn w *Enarr. ad ps.* 127 przedstawia wszechświat jako scenę: „Tu na ziemi jest tak, jakby dzieci mówiły do swoich rodziców: Nuże pomyślcie, że czas by wam odejść! My też chcielibyśmy odegrać swoją komedię! Niczym bowiem innym tylko komedią rodzaju ludzkiego jest całe to życie, które prowadzi od pokuszenia do pokuszenia”.

⁵⁰ PALLADAS: *Antologia Palatyńska* X, 72. Przeł. Z. KUBIAK. Warszawa 1978, s. 266.

⁵¹ F. RICKEN: *Filozofia religii*. Przeł. P. DOMAŃSKI. Kęty 2007, s. 17—47.

⁵² Do podobnych wniosków doszedł również Erwin ROHDE: *Psyche. Kult duszy...*, s. 10—11: „W ujęciu Homera ludzka natura jest dwoista; składa się z postrzeganej zmysłowo cielesności oraz niewiedzialnego odbicia, które manifestuje się i uwalnia dopiero w chwili śmierci. Właśnie ten drugi element, i tylko on, jest *psyche* człowieka. Tego rodzaju wyobrażenie, zgodnie z którym w żywym, pełnym sił żywotnym człowieku, zamieszkuje jego »psyche«, niczym obcy gość, ro-

nauka potrafi sprostac temu, co rozumiemy wypowiadajac to slowo. To, co mamy na myśli, mówiac „dusza” czy „duch”, możemy uczynic bardziej zrozumiałym, gdy zestawimy te pojęcia z obrzędami pierwotnymi⁵³ lub gdy przeanalizujemy chociazby czesciowo rozważania przedstawicieli starozytniej filozofii klasycznej, oscylujace wokół problematyki duszy. Spostrzeżenia Jaegera na temat greckiej antropologii są bardzo znamienne. Twierdzi on, że Grecy dzielą z Żydami zaszczyt stworzenia rozumowo opracowanej wiary w Boga. Jednakże tylko Grekom na kilka tysiącleci przypadła w udziale zasługa określenia sposobu pojmowania przez cywilizowanego człowieka natury i przeznaczenia duszy. Ich idee w znacznej mierze przyczyniły się do ukształtowania chrześcijańskiego poglądu na świat, a same z kolei, wchodząc do religii chrześcijańskiej, używały możliwie najszerszy zasięg⁵⁴. Początek rozwoju greckiej koncepcji duszy przypada na VI wiek p.n.e. Grecka religia była źródłem wyobrażeń człowieka na jego temat i na temat jego duszy. Zaznaczył się również proces wchłaniania przez filozofię niekompletnego dogmatu religijnego, natomiast uwidocznił się jako wolna intelektualna *katharsis* religijnych wierzeń na temat duszy. Najbardziej popularna stała się idea, że dusza ludzka ma pochodzenie boskie i dlatego jest nieśmiertelna. Arnobiusz stanowczo się z tym nie zgadza⁵⁵. W drugiej księdze *Adversus Nationes* przedstawia swoje stanowisko, ponad sto razy używając słowa *anima* i około sześćdziesiąt razy wypowiadając słowo *animus*⁵⁶. Stawia on tezę, że dusza jest śmiertelna z natury⁵⁷, ale może osiągnąć nieśmiertelność, pod warunkiem że zbliży się do Boga. Owo zbliżenie to proces

dziej duchowego sobowtóra, jego *drugie* Ja, wydaje się nam oczywiście niezmiernie osobliwe i dziwne. Tymczasem właśnie dokładnie taka jest wiara tak zwanych »ludów prymitywnych« całego świata, jak zbadał to z dogłębną przenikliwością zwłaszcza Herbert Spencer”. Jednak, jak już zauważyliśmy (cf. przypis 39 niniejszego rozdziału, według Pindara (*Fragmenta*. frg. 131. Ed. H. MAEHLER (post B. SNELL), Leipzig 1975), ciało podlega wszechwładnej śmierci. Pozostaje jednak „odbicie życia”, jako jedyne pochodzące od bogów, które śpi, gdy „członki się trują, lecz śpiącym często w snach pokazuje” przyszłe wydarzenia.

⁵³ F. RICKEN: *Filozofia religii*. Przeł. P. DOMAŃSKI. Kęty 2007, s. 45.

⁵⁴ W. JAEGER: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. WOCIAL. Kraków 2007, s. 133.

⁵⁵ A AN II 36—46.

⁵⁶ B. AMATA: *Problemi di antropologia arnobiana*. Roma 1984, s. 15.

⁵⁷ Postawiona przez Arnobiusza teza o śmiertelności duszy skłoniła uczonych do podkreślenia silnego przywiązania apologety do filozofii epikurejskiej. Dowody śmiertelności duszy zostały wyłożone głównie w *De rerum natura* (III 417—829) Lukrecjusza. Zakładano nawet, że Arnobiusz i jego uczeń, Laktancjusz, byli epikurejczykami, zanim nawrócili się na chrześcijaństwo, a także zachowali pewne przywiązanie do poety epikurejskiego, Lukrecjusza, i podzielali jego idee. Jednak zdaniem Hagendahla nie mamy żadnych mocnych dowodów na to, aby wskazać i udowodnić tak silny wpływ szkoły epikurejskiej oraz Lukrecjusza na Arnobiusza i Laktancjusza. E. KLUSMANN: *Arnobius und Lucrez*. „Philologus” 1867, Vol. 26, s. 362—366; J. JESSEN: *Über Lucrez und sein Verhältnis zu Catull und Späteren*. Kiel 1872; A. RÖHRICHT: *Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihrer Entstehung Untersucht*. Hamburg 1893; F. DAL PANE: *Se Arnobio sia stato un Epicureo*. „Rivista di Storia Antica” 1906, Vol. 10, s. 403—435; 1907,

poznawania i kontemplacji istoty absolutnej. Mówiąc o duszy, Arnobiusz⁵⁸ przeciwstawia się wszystkim tym, którzy twierdzą, że dusza *ex natura* jest rozumna⁵⁹, bezcielesna⁶⁰, nieśmiertelna⁶¹, boska albo współistotna bogom⁶². Cała antropologia arnobianańska koncentruje się wokół *lex medietatis*⁶³. Każda dusza może być *mediae qualitatis*:

Audetis ridere nos, cum gehennas dicimus et inextinguibiles quosdam ignes, in quos animas dei ab earum hostibus inimicisque cognovimus? Quid Plato idem vester in eo volumine, quod de animae immortalitate composuit, non Acherontem, non Stygem, non Cocytum fluvios et Pyriphlegethontem nominat, in quibus animas adseverat volvi mergi exuri? Et homo prudentiae non pravae et examinis iudicii perpersi rem inenodabilem suscipit, ut cum animas dicat immortales perpetuas et ex corporali soliditate privatas, puniri eas dicat tamen et doloris adficiat sensu. Quis autem hominum non videt quod sit immortale, quod simplex, nullum posse dolorem admittere, quod autem sentiat dolorem, immortalitatem habere non posse? Nec tamen eius auctoritas plurimum a veritate declinat. Quamvis enim vir lenis et benivolae voluntatis inhumanum esse crediderit capitali animas sententia condemnare, non est tamen absone suspicatus iaci eas in flumina torrentia. flammaram globis et caenosis voraginibus taetra. Iaciuntur enim et ad nihilum redactae interitionis perpetuae frustratione vanescunt. Sunt enim mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est, et interire quae possint deum si ignoraverint, vitae et ab exitio liberari, si ad eius se minas atque indulgentias adplicarint, et quod ignotum est pateat. Haec est hominis mors vera, haec nihil residuum faciens — nam illa quae sub oculis cernitur animarum est a corporibus diiugatio, non finis abolitionis extremus — haec inquam est hominis mors vera, cum animae nescientes deum per longissimi temporis cruciatum consumentur igni fero, in quem illas

Vol. 11, s. 222—236; IDEM: *De Lucretii imitatione apud Arnobium*. Firenze 1901. W takim stopniu Arnobiusz i Laktancjusz interesowali się epikureizmem, w jakim był on rozpowszechniony w życiu intelektualnym w III wieku i na początku IV wieku n.e. Lukrecjusz był jednym z autorów, być może bardziej ulubionych, czytanych i interpretowanych w ówczesnych szkołach, zwłaszcza w Afryce Północnej. Cf. H. HAGENDAHL: *Latin Fathers and the Classics*. Göteborg 1958, s. 81—88; E. RAPISARDA: *Arnobio*. Catania 1946; IDEM: *L'epicureismo nei primi scrittori cristiani*. „Antiquitas” 1946, s. 49—54; B. AMATA: *Epicureismo in Arnobio*. In: IDEM: *Problemi di antropologia arnobiana...*, s. 61—68.

⁵⁸ Temat natury duszy w ujęciu Arnobiusza został opracowany przez różnych badaczy: A. RÖHRICHT: *Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihrer Entstehung Untersucht*. Hamburg 1893; E. RAPISARDA: *Arnobio*. Catania 1946. Obszernie temat ten został opracowany również w kontekście antropologicznym przez B. AMATA: *Problemi di antropologia arnobiana...*

⁵⁹ A AN II 17—26.

⁶⁰ A AN II 26, 28, 30.

⁶¹ A AN II 7, 14, 15, 24, 26, 28.

⁶² A AN II 7, 15, 19, 22, 23.

⁶³ A AN II 31: „Medietas ergo quaedam et animarum anceps ambigua quae natura locum philosophiae peperit et causam cur appeteretur invenit, dum periculum scilicet ex malis iste formidat

iacient quidam crudeliter saevi et ante Christum incogniti et ab solo sciente detecti⁶⁴.

Apologeta *expressis verbis* krytykuje poglądy dotyczące koncepcji duszy, wyeksplikowane przez przedstawicieli filozofii platońskiej⁶⁵, neoplatońskiej⁶⁶, hermetyzmu, a także gnostyków⁶⁷. W rozdziałach 15. i 16. księgi drugiej pod-

admissis, alter concipit spes bonas, si nihil sceleris faciat et cum officio vitam iustitiaque traducat. Inde est quod inter doctos viros et ingeniorum excellentia praeditos de animarum qualitate certamen est et eas alii dicunt mortali esse natura nec divinam posse substantiam sustinere, alii vero perpetuas nec in naturam posse degenerare mortalem, quod istud ut fiat, medietatis efficitur lege: quod et illis argumenta sunt praesto, quibus eas passivas atque interibiles invenitur, et his contra non desunt quibus esse divinas immortalesque monstratur”.

⁶⁴ A AN II 14: „Macie odwagę śmiać się z nas, kiedy mówimy o gehennie i o jakichś ogniach nieugaszonych, w które — jak wiemy — są wrzucane dusze przez ich wrogów i nieprzyjaciół? A czyż ten sam wasz Platon w tym zwoju, który ułożył o nieśmiertelności duszy, nie wymienia rzeki Acherontu, Styksu oraz Kokytu i Pyriflegethontu, do których dusze, jak twierdzi, są wrzucane, zanurzane i palone? I mimo że był człowiekiem niemalej roztropności, zdolności osądzania i badania, podjął się rzeczy nie do rozwikłania: chociaż mówi, że dusze są nieśmiertelne i wieczne, pozbawione gęstości ciała, to jednak twierdzi, że są karane i doświadczają bólu za pośrednictwem zmysłów. Któż z ludzi nie widzi, że to, co nieśmiertelne i proste, nie może doświadczać żadnego bólu, a to, co odczuwa ból, nieśmiertelnym być nie może? Lecz jego opinie nie odbiegają zbytnio od prawdy. Tak bardzo był łagodnym i życzliwym, że za nieludzką rzecz uważał, aby dusze na karę śmierci były skazywane, i słusznie podejrzewał, że są wrzucane w rzeki kulistego ognia i w otchłanie ponurego błota. Wrzucone zaś obracają się w nicość, znikają poprzez wieczne unicestwianie. Są więc średniej jakości, tak jak to objawił Chrystus, i jeśli nie poznałyby Boga, mogłyby zginąć, jeśli zaś zwrócą się ku jego upomnieniom i łaskawości, mogą uniknąć zagłady, a to, co jest nieznanne, odsłoni się. Ta jest prawdziwa śmierć człowieka, która niczego nie pozostawi — ta bowiem, którą widzimy oczyma, jest oddzieleniem duszy od ciała, nie ostatecznym końcem zniszczenia — ta, powtarzam, jest śmiercią prawdziwą człowieka, gdy dusze nieznające Boga, będą przez bardzo długi czas cierpiały pożerane przez ogień, w który są wrzucane przez niektórych okrutników, nieznanych przed Chrystusem i tylko przez Niego rozpoznanych i ujawnionych”.

⁶⁵ Krytyka platońskiej koncepcji duszy w *Phaed.* 113 d.

⁶⁶ Zdaniem Rapisardy, Arnobiusz zwraca uwagę na chrześcijaństwo afrykańskie, które do-
brze rozumiało, że neoplatońska koncepcja duszy jest nie do przyjęcia, ponieważ zagraża samym
korzeniom doktryny chrześcijańskiej. Cf. E. RAPISARDA: *Arnobio. Adversus nationes*. Passi scelti
e tradotti da F. CORSARO. Studio introduttivo di E. RAPISARDA. Torino 1939, s. 41.

⁶⁷ Arnobiusz przeciwstawia się hermetyzmowi, który w sposób synkretyczny propagował
idee psychologii orficko-pitagorejskiej, kosmologii stoickiej, fizyki arystotelesowskiej oraz astrali-
zmu chalcedyjskiego. Jako ruch religijno-mistyczno-filozoficzny, popularny w późnej starożytno-
ści greckiej, głosząc złożoną z różnych elementów naukę uważaną za objawienie boga Hermesa,
ukazywał człowieka jako „animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei tran-
sit, quasi ipse sit deus”, „magnum miraculum est homo”, cf. *Asclepius*, 6. In: B. COPENHAVER:
*Hermetica. The Greek „Corpus Hermeticum” and the Latin „Asclepius” in a new English trans-
lation with notes and introduction*. Cambridge University Press 2002. Apologeta w II 29 *Adver-
sus Nationes* nie zgadza się z takim obrazem człowieka, a także z hermetyczną i gnostyczną
zarazem koncepcją duszy nieśmiertelnej. Literatura hermetyczna przedstawia się jako teozofia typu

waża teorie duszy, głoszące jej nieśmiertelność, boskie pochodzenie, reminiscencję i reinkarnację. Jego zdaniem, dusza sama z siebie jest śmiertelna, natomiast nieśmiertelność jest darem⁶⁸. *Media qualitas* oznacza możliwość otrzymania nieśmiertelności⁶⁹. Kwestia dotycząca duszy wyjaśniona została w *Adversus Nationes* zgodnie z doktryną ewangelijną. Zwróćmy uwagę na zacytowany z drugiej księgi rozdział 14., którego interpretacja w pełni może posłużyć jako argument, że Marchesi nie do końca trafnie ocenia Arnobiańską koncepcję dotyczącą duszy, twierdząc, że „chrześcijaństwo Arnobiusza nie jest racjonalne, ale emocjonalne; jego poglądy nie są ani platoniczne, ani stoickie, ani chrześcijańskie. Zwłaszcza irracjonalna jest jego koncepcja duszy śmiertelnej, która osiąga nieśmiertelność, pod warunkiem że zbliży się do Boga. Owa koncepcja odsłania, że rzeczą konieczną i ostateczną jest wyrwanie się śmierci”⁷⁰. Co do oceny koncepcji duszy włoski uczony ma tylko częściowo rację.

Po pierwsze, należałoby dokonać komparatystycznej analizy zagadnień natury duszy, ujętych w koncepcji filozoficznej Heraklita i Arnobiusza. Z pobieżnej analizy ich dzieł, zachowanego tylko fragmentarycznie dzieła Heraklitejskiego *O naturze* i zachowanej apologii Arnobiańskiej *Przeciw poganom*, wynika, że wspólny mianownik stanowi pogląd, że zarówno dla laika, jak i dla chrześcijanina dusza jest śmiertelna. Powyższa sentencja nie może jednak stanowić finalnej interpretacji meritum zagadnienia. Należy zwrócić szczególną uwagę na Heraklitejski logos oraz Arnobiańskie przekonanie o żywocie wiecznym w Chrystusie, które mają więcej wspólnego niż dotychczasowe sugestie podkreślające powiązania Arnobiusza z Platonem⁷¹.

Po drugie, warto przypomnieć poważne wątpliwości Sokratesa, który prezentując poglądy samego Platona, przywołuje orficką ideę duszy nieśmiertelnej, jedną z najważniejszych idei, którą część filozofów greckich adaptuje chętnie i często do swoich filozofii. Sokrates, posiłkując się wierszem Eurypidesa,

gnostyckiego, zatem hermetyzm stanowił pewną formę pogańskiej gnozy, czyli poznania mistycznego, które było właściwe zarówno niektórym nurtom religijno-filozoficznym późnego pogaństwa, jak i pewnym sektom heretyckim inspirującym się chrześcijaństwem. Cf. G. REALE: *Historia filozofii starożytnej*. T. 5. Lublin 2008, s. 86 i 91. Festugière sugeruje, że „hostibus inimicisque” odnosi do przedstawicieli hermetyzmu. Tymczasem w odniesieniu do gnostyków Mazza uważa, że Arnobiusz zwalcza adeptów sekty gnostyckiej, będącej połączeniem ideologii irańskiej z neoplatonizmem Numeniusa. Cf. J. FESTUGIÈRE: *Arnobiana*. „Vigiliae Christianae” 1952, Vol. 6, s. 227; M. MAZZA: *Studi Arnobiani. I. La dottrina dei Viri Novi nel II Libro dell'Adversus Nationes di Arnobio*. „Helikon” 1963, Vol. 3, s. 111—169.

⁶⁸ R. LAURENTI: *Arnobio. I sette libri contro i pagani*. Torino 1962, s. XII.

⁶⁹ Tak interpretuje *lex medietatis* McCracken: *Arnobius of Sicca*. Westminster 1949, s. 20. Chociaż nie wszyscy w ten sposób interpretują to prawo, m.in.: C.E. FREPPEL: *Commodien, Arnobe*. Paris 1893, s. 56; LE NOURRY: *Dissertatio*. In: PL 5, 374.

⁷⁰ C. MARCHESI: *Storia della letteratura latina*. Vol. 2. Milano-Messina 1965, s. 433—443.

⁷¹ A. KUCZ: *Destino dell'anima nella dottrina di Eraclito e di Arnobio*. In: „Scripta Classica”. Vol. 4. Ed. T. SAPOTA. Katowice 2007, s. 18—25.

będącym parafrazą sentencji Heraklita z Efezu, przyrównuje ciało do grobu, a życie cielesne do śmierci:

*Kto wie, czy Życie to nie śmierć,
A śmierć, czy nie jest życiem?*

I może myśmy istotnie umarli; ja to już słyszałem od jednego mędrca, że nasze Życie obecne to śmierć i ciało to nasz grób. A ta część, w której żądze mieszkają, taka jest, że ulega wpływom i chwieje się tam i sam⁷².

Fundamentalnym wariantem w filozofii Heraklita, Sokratesa i Arnobiusza jest opozycja życia i śmierci. W koncepcji Arnobiusza mamy do czynienia z całkowitą afirmacją życia będącego zaprzeczeniem śmierci, czyli życia nieśmiertelnego, w przeciwieństwie do doczesnego, którego kresem jest śmierć, polegająca na oddzieleniu duszy od ciała. Według Arnobiusza, ostatecznym końcem zniszczenia, czyli prawdziwą śmiercią człowieka, jest sytuacja, w której dusze nieznające Absolutu będą cierpieć przez bardzo długi czas, pożerane przez ogień. Dlatego dla Arnobiusza punktem wyjścia, a zarazem celem wszelkiego działania jest zbawienie duszy. Zbawienie duszy jest dla apologety najwyższym prawem, zapowiedzianym już w Starym Testamencie⁷³. Pryncypialnym etapem realizacji tego prawa jest próba poznania logosu objawionego w *Ewangeli*, według której „dusze nie stoją daleko od rozdziawionej paszczy śmierci, jednak mogą one stać się nieśmiertelne dzięki dobrodziejstwu i łasce Najwyższego Stwórcy, o ile starają się go poznać i kontemplować. Jego zaś poznanie jest w rzeczywistości zaczynem życia i spoiwem rzeczy przez naturę rozproszonych. Wyzbywszy się dzikości i grubiaństwa, dusze przyobleką się w uczucia bardziej ludzkie w taki sposób, że będą zdolne do przyjęcia tego, co zostanie im przydzielone”⁷⁴. Gdybyśmy dalej poszli śladem interpretacji wyznaczonym przez Concetto Marchesiego, według którego koncepcja *lex medietatis* jest irracjonalna, ponieważ odsłania, że dla Arnobiusza rzeczą konieczną i ostateczną jest wyrwanie się śmierci, trzeba byłoby większość starożytnych koncepcji filozoficznych uznać za takie właśnie.

⁷² PLATON: *Gorgiasz* 492e. Przeł. W. WITWICKI; cf. Heraklit 22 B 62. DK: „Nieśmiertelni śmiertelni, śmiertelni nieśmiertelni — żyjący śmiercią tamtych, a życiem tamtych umierający”, przeł. K. MRÓWKA: *Heraklit*. Warszawa 2004, s. 188.

⁷³ Is 2, 3: „[...] Quia de Sion exhibit lex et verbum Domini de Hierusalem”.

⁷⁴ A AN II 32: „Haec cum ita se habeant et cum ab summo traditum teneamus auctore, non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas, posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, si modo illum temptent ac meditentur adgnosceret — eius enim cognitio fermentum quoddam est vitae ac rei dissociabilis glutinum — tum deinde feritate atque inhumanitate depositis resumant ingenia mitiora, ut ad illud quod dabitur esse possint paratae”. Fragment ten jest kontynuacją myśli wyrażonej w AN II 14.

Po trzecie, Arnobiusz twierdził, że Platon, który „nie był daleki od prawdy, za rzecz nieludzką uważał skazywanie dusz na karę śmierci”⁷⁵. Dlatego należy się z nim zgodzić. Zgodnie z Platonem postuluje poznanie prawdy. Można wyśledzić wspólny cel drogi poznania: wyzbycie się cielesności i oczyszczenie duszy ze zmysłowości, co ma charakter egzystencjalny, a także eschatologiczny. Chodzi o przeżycie dogłębnie duchowe, które dzięki kontemplacji i wtajemniczeniu, jest przygotowaniem do ostatecznego i pośmiertnego uczestnictwa w boskim świecie. W dalszym ciągu widać nie wspólną w filozofii Platońskiej i Arnobiańskiej: autentyczne, rozumne doświadczenie wielkości absolutnej, boskiej, która jest źródłem nadprzyrodzonego dobra, ale również źródłem wszelkiego dobra, które rodzi się w duszy ludzkiej, również dobra moralnego. Sednem przemiany, jaka dokonuje się w duszy, zgodnie z postulatami Arnobiusza i Platona, pozostaje wciąż duchowe doświadczenie wielkości absolutnej, boskiej czy nadprzyrodzonej. Takie przemiany wymagają wielkiej wrażliwości moralnej i duchowej. Wzmagają również tę wrażliwość⁷⁶. Zmagania te służą głównie poznaniu prawdy czystym, wyzbytym ze zmysłowości duchem. Według Platona, tym, co oczyszcza filozofa, jest sama prawda⁷⁷. Według Arnobiusza, poznanie prawdy, a właściwie poznanie tego, co nieznanne, odbywa się dzięki nauczaniu Chrystusa, który jest prawdą⁷⁸. Platonowi oczyszczenie filozoficzne kojarzy się z oddzieleniem duszy od wszystkiego, co wiąże się z cielesnością i jej sprawami, a więc ze stanem, który najpełniej osiągalny jest dopiero po śmierci⁷⁹. Nazywa zatem filozofię przygotowaniem do śmierci. Jakoby ćwiczeniem i zapra-

⁷⁵ A AN II 14.

⁷⁶ PLATON: *Państwo* 485b-486d; 490cd-; *List* VII 343e-344b. W: PLATON: *Listy*. Przeł. M. MAYKOWSKA. Warszawa 1987; *Państwo* 500b-d; *Teajtet* 173d-175c; A AN II 32.

⁷⁷ PLATON: *Fedon* 69b: „Prawda zaś to oczyszczenie pewne od wszystkich tego rodzaju rzeczy, a rozsądne panowanie nad sobą i sprawiedliwość, i męstwo, i nawet sam rozum to też bodajże nic innego, jak tylko pewne oczyszczenie”. Przeł. W. WITWICKI.

⁷⁸ A AN II 14: „Sunt enim mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est, et interire quae possint deum si ignoraverint, vitae et ab exitio liberari, si ad eius se minas atque indulgentias adplicarint, et quod ignotum est pateat”. Podzielał pogląd B. Amaty, że Arnobiusz, formułując tę myśl, jest zgodny z *Ef* 3,8—9: „Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec: gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi et illuminare omnes, quae sit dispensatio mysterii absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit”. Cf. B. AMATA: *Problemi di antropologia arnobiana...*, s. 20.

⁷⁹ PLATON: *Fedon* 67c-e: „A oczyszczenie czyż nie na tym właśnie polega, o czym teraz wciąż mówimy, żeby najczęściej duszę od ciała oddzielić i przyzwyczaić ją do tego, żeby się sama w sobie ze wszystkich zakątków ciała umiała skupiać i zbierać, i mieszkać, ile możliwości i dziś, i potem, w odosobnieniu, w samej sobie; wyzwolona z ciała, niby z kajdan? [...] A czyż to nie nazywa się śmiercią: to rozdzielenie się duszy od ciała? [...] A rozwiązać ją, jak mówimy, pragną zawsze najczęściej i jedynie ci, którzy się filozofią zajmują jak należy, i o to właśnie chodzi filozofom, o wyzwolenie i oddzielenie duszy od ciała. [...] A więc istotnie [...] ci, którzy filozofują jak należy, troszczą się i starają o to, żeby umrzeć, i śmierć jest dla nich mniej straszna niż dla wszystkich innych ludzi”. Przeł. W. WITWICKI.

wianiem się w umieraniu⁸⁰. Dla Platona „oczyszczenie” staje się ostatecznym zbawieniem, gdyż odrzucając życie ziemskie, dusza wlatuje ku górze, ale nie po to, aby rozpuścić się w nicości śmierci, gdyż dopiero wtedy żyje autentycznie. Przebywając zaś w ciele, jest niczym zwłoki złożone w grobie⁸¹. Dla Arnobiusza pierwszy etap metamorfozy, polegający również na oczyszczeniu duszy, rozpoczyna się jeszcze w życiu doczesnym. Jego koncepcja tym różni się od koncepcji Platona, że filozof ten nie demonizuje ciała i zarazem nie gloryfikuje duszy w takim stopniu, w jakim czynią to Platon i jego naśladowcy. Zdaniem Arnobiusza, dusza nie jest *ex natura* boska i nieśmiertelna, ale może dostąpić nieśmiertelności dzięki łasce (*indulgentia*). Autor wyraźnie podkreśla rolę łaski, która jest konieczna w kwestiach soteriologicznych i eschatologicznych⁸². Pomimo że Arnobiusz zwalcza gnostyków, zaliczając ich do grupy swych adwersarzy *viri novi*, to w *Adversus Nationes* los duszy i jej zbawienie nakreślone zostają w sposób analogiczny do tego, który znaleźć możemy w gnostyckim utworze *Egzegeza o duszy* z koptyjskiej biblioteki z Nag Hammadi:

W ten to sposób dusza zostanie zbawiona przez odrodzenie. To się jednak nie stanie przez słowa ascezy ani przez jakieś ćwiczenia, ani spisane pouczenia, ale to łaska [ducha], to dar [Boga litościwego]. To dzieło rzeczywiście z góry. [...] Jeśli ktoś nienawidzi duszy swojej, nie będzie mógł pójść za mną⁸³.

Nie chodzi tutaj o uczucie nienawiści i ogólnej odrazy do rodzaju ludzkiego, ale o wewnętrzne oderwanie się od tego, co ludzkie, a także wybranie miłości absolutnej ponad wszystko, nawet ponad siebie⁸⁴. Cała druga księga *Adversus Nationes* jest akcentowaniem i uświadamianiem, że dusza zawieszona jest pomiędzy życiem i śmiercią. Jest bytem i niebytem. Życie duszy i jej nieśmiertelność jest darem, a konsekwencją tegoż daru jest osiągnięcie doskonałości moralnej oraz nieśmiertelność.

⁸⁰ PLATON: *Fedon* 64a-b; 80e.

⁸¹ PLATON: *Kratylos* 400 C: „soma-sema” (ciało [jest] grobem).

⁸² *Indulgentia* nie jest wynalazkiem chrześcijańskim, lecz raczej orfickim. Pisma o rytualno-teologicznej treści podkreślają, że zbawienie przynosi Orfeusz i jego bakchiczne misteria. Sam Dionizos zbawia swoich wyznawców od nieszczęścia i niekończącego się kołowrotu cierpień. Człowiek zawdzięcza więc uwolnienie od trosk i kłopotów nie samemu sobie, lecz łasce „bogów”. Mamy tu do czynienia z odrzuceniem zasady polegania wyłącznie na własnych siłach, wyznawanej przez starożytnych Greków. Słaby, bezradny człowiek poszukuje pomocy z zewnątrz. Aby odnaleźć drogę prowadzącą do zbawienia, niezbędne jest objawienie i pośrednictwo „Orfeusza Władcy” [anaks], aby zaś moc nią podążać, konieczne jest ścisłe przestrzeganie jego świętych zaleceń i wskazań. Cf. E. ROHDE: *Psyche. Kult duszy...*, s. 223.

⁸³ Przekład za W. MYSZOR: *Egzegeza o duszy. Wstęp, tłumaczenie i komentarz: Nag Hammadi II*, 6. 27—34. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2004, Vol. 37, z. 2, s. 188.

⁸⁴ Lc 14, 26.

Interpretując płaszczyznę antropologiczną w *Adversus Nationes* intuicyjnie jedynie narzuca się definicja człowieka, która w filozofii starożytnej funkcjonowała od dawna. Dopatrzyć się jej można u orfików⁸⁵. Potem na trwałe zakorzeni się w środowisku platońskim, neoplatońskim, gnostyckim i hermetyckim: „Quid enim sumus homines nisi animae, corporibus clausae”⁸⁶. Definicja ta podkreśla dualizm pomiędzy ciałem i duszą. Ciało jest postrzegane jako więzienie, grób dla duszy⁸⁷. Arnobiusz nie godzi się z taką definicją, ponieważ to nie tylko ciało sprawia, że dusza jest średniej jakości. Wobec tego występuje również przeciw *novi quidam viri*⁸⁸ i w sposób ironiczny przedstawia ich wyobrażenia odnośnie natury duszy:

Quare nihil est quod nos fallat, nihil quod nobis polliceatur spes cassas, id quod a novis quibusdam dicitur viris et inmoderata sui opinione sublatis, animas immortales esse, domino rerum ac principi gradu proximas dignitatis, genitore illo ac patre prolatas, divinas sapientes doctas neque ulla iam corporis attractione contiguas. Quod quia verum et certum est, et a perfecto sumus inemendabili perfectione prolati, inculpabiles et ideo inreprehensibiles vivimus, boni iusti et recti, vitiositatis nullius rei, nulla cupiditas nos vincit, nulla libido dehonestat, virtutum omnium servamus atque integramus tenorem. Et quia uno ex fonte omnium nostrum defluunt animae, idcirco unum conveniensque sentimus, non moribus, non opinionibus discrepamus, idem omnes novimus nec, quot in orbe sunt homines, non sunt sententiae totidem neque infinita varietate discretæ⁸⁹.

⁸⁵ Zgodnie z nauką orficką człowiek powinien uwolnić się z więzów ciała, które sprawiają, że czuje się jak w więzieniu. Droga wyzwolenia duszy jest długa, śmierć naturalna uwolni bowiem duszę jedynie na krótko. Dusza musi się zamknąć w kolejnym ciele. Wędrowka duszy zdaje się trwać nieskończenie. Jedyną szansą ucieczki i wyrwania się z kołowrotu cierpień są bakchiczne miasteria oraz łaska „przynoszących zbawienie bogów”. Cf. E. ROHDE: *Psyche. Kult duszy...*, s. 223.

⁸⁶ A AN II 13: „Człowiek bowiem jest tylko duszą uwięzioną w ciele”. Cf. PLATON: *Alcybiades I*, 129B-132B; *Prawa V*, 728A-D.

⁸⁷ Cf. PLATON: *Kratylos* 400 C: „soma-sema” (ciało [jest] grobem); *Gorgiasz* 493A; 525A; *Fedon* 61D-E; 62B; 81E; 82E; 83C-D; 84A; 92A.

⁸⁸ W *Adversus Nationes* określenie *virī novi* odnosi się głównie do platoników, neoplatoników, neopitagorejczyków i przedstawicieli hermetyzmu. P. MONCEAUX: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne...*, s. 269; H. LE BONNIEC: *Arnobe...*, s. 44—46; A.J. FESTUGIÈRE: *La doctrine des Viri Novi sur l'origine et la sort des âmes d'après Arnobe*, II, 11—66. In: „Mémorial Lagrange”. Paris 1940, s. 97—132; IDEM: *Hermétisme et Mystique Païenne*. Paris 1967, s. 302—303; R. LAURENTI: *Arnobio...*, s. 51. Zdaniem Courcelle, Arnobiusz ze szczególną zjadliwością atakuje *virī novi* ponieważ uznaje ich za najgroźniejszych nieprzyjaciół chrześcijaństwa. Są nimi: Porfiriusz wraz z jego szkołą neoplatońską, przedstawiciele hermetyzmu i platonizmu. Cf. P. COURCELLE: *Les Sages de Porphyre et les Viri Novi d'Arnobe*. „Revue des Études Latines” 1953, Vol. 31, s. 257—274. Natomiast Mazza twierdzi, że Arnobiusz zwalcza adeptów sekty gnostyckiej.

⁸⁹ A AN II 15: „Nie istnieje nic, co mogłoby nas zwieść, w niczym nie pokładamy próżnych nadziei, tak jak mówią niektórzy nowi mężowie (*virī novi*), fanatycy zadufani w sobie; mianowicie, że dusze są nieśmiertelne i bliskie pod względem godności Panu i władcy rzeczy, stworzone

Negacja nieśmiertelności duszy i jej boskości *ex natura* wyrażona została z charakterystyczną dla Arnobiusza ironią, którą często się posługuje. Nieuważny czytelnik, nie dostrzegłszy gorzkiego humoru Arnobiusza, mógłby dojść do zupełnie błędnych wniosków. Oprócz fragmentów, które poświadczają znajomość klasycznych poglądów filozoficznych Retora z Sicca Veneria, na koniec rozważań o duszy warto przytoczyć rozdział 33. z księgi drugiej, w którym Arnobiusz porównuje opinie chrześcijan z poglądami filozofów pogańskich:

Vos vestrarum animarum salutem in ipsis vobis reponitis fierique vos deos vestro fiditis intestinoque conatu; at vero nos nobis nihil de nostra infirmitate promittimus naturam intuentes nostram virium esse nullarum et ab suis adfectibus in omni rerum contentione superari. Vos cum primum soluti membrorum abieritis e nodis, alas vobis adfuturas putatis quibus ad caelum pergere atque ad sidera volare possitis; nos tantam reformidamus audaciam nec in nostra ducimus esse positum potestate res superas petere, cum et hoc ipsum habeamus incertum, an vitam accipere mereamur et ab lege mortalitatis abduci. Vos in aulam dominicam tamquam in propriam sedem remeatuos vos sponte nullo prohibente praesumitis; at vero nos istud rerum sine domino fieri neque speramus posse neque ulli hominum tantum potestatis attribui licentiaeque censem⁹⁰.

Słowa Arnobiusza nie tyle potwierdzają jego przekonanie o totalnej słabości człowieka, słabości fizycznej, moralnej, duchowej, ile podkreślają możliwość daną każdemu człowiekowi pomimo jego nędzy i słabości. Możliwością

przez tego Pana i ojca, boskie, mądre, uczone i nigdy nie zostały splugawione dotknięciem ciała. Zaprawdę to jest pewne i prawdziwe, że jesteśmy stworzeni przez doskonałego z doskonałością absolutną, dlatego żyjemy bez winy i jesteśmy nienaganni, dobrzy, sprawiedliwi, prawi, nie ma w nas żadnej złośliwości, nie zwycięża w nas żadna pożądliwość, żadna żądza nie pozbawia nas czci, żyjemy w nieustannej cnotliwości, integrując notorycznie wszystkie cnoty razem! I ponieważ dusze nasze pochodzą z jednego źródła, w konsekwencji nasze myśli są wszystkie takie same i zgodne, nie różnimy się ani zwyczajami, ani opiniami, wszyscy znamy Boga, i nie mamy tylu różnych zdań i nie istnieje taka nieskończona różnorodność, jak nieskończona jest liczba ludzi na ziemi”.

⁹⁰ A AN II 33: „Wy pokładacie zbawienie dusz waszych w was samych i wierzycie, że staniecie się bogami przez wasz wysiłek osobisty. A my przeciwnie, nie obiecujemy sobie niczego po naszej słabości, dobrze wiedząc, że nasza natura nie ma żadnych sił i że we wszystkich swoich zamiarach jest zwyciężana przez namiętności. Wy zaledwie uwolnieni, oderwawszy się od więzów ciała, myślicie założyć skrzydła, na których wzniesiecie się do nieba i do gwiazd będziecie mogli polecieć. My lękamy się takiej odwagi i nie wierzymy, że możemy się zwrócić z prośbą w stronę niebios, ponieważ nie wiemy nawet tego, czy zasługujemy na przyjęcie życia i uwolnienie od prawa śmierci. Wy zakładacie, że wrócicie bez żadnych trudności do przybytków Pana, tak jak do własnych siedzib. My zaś nie mamy nadziei, że to się dokona bez pomocy Pana, i uważamy, że żadnemu człowiekowi nie została udzielona taka moc i przyzwolenie”.

tą jest pomoc Stwórcy. Zatem na podstawie przytoczonych fragmentów nie można się całkowicie zgodzić ze stwierdzeniem Concetto Marchesiego, że Arnobiusz nie zna poglądów platońskich, neoplatońskich, chrześcijańskich. Zna je doskonale. Co więcej — nawiązuje nawet do Heraklitejskiej *coincidentia oppositorum*. Ponadto, oprócz dyskusji z filozofami pogańskimi oraz krytyki ich opinii, Arnobiusz prawdopodobnie zna koncepcję duszy ludzkiej, którą głosili Tertulian, Tacjan, Teofil i Justyn. Druga księga *Adversus Nationes* wpisuje się w historię psychologii chrześcijańskiej, którą rozpoczęło dzieło Tertuliana *De anima*. W tym traktacie filozoficznym Tertulian twierdzi, że dusza jest istotą żywą, czującą, zupełnie materialną, ale nieśmiertelną. Nie jest rzeczą nieprawdopodobną, jak sugeruje Amata, że ogół zaprezentowanych przez Arnobiusza opinii na temat duszy należy poddać krytyce na równi z tymi, które znajdujemy u Tertuliana w *De anima*:

Alii immortalem negant animam, alii plusquam immortalem adfirmant: alii de substantia, alii de forma, alii de unaquaque dispositione disceptant: hi statum eius aliunde ducunt, hi exitum aliorum abducunt, prout aut Platonis honor, aut Zenonis vigor, aut Aristotelis tenor, aut Epicuri stupor, aut Heracliti moeror, aut Empedoclis furor persuaserunt⁹¹.

Jeśli nawet zestawiamy Arnobiusza z Tertulianem, to należy zwrócić uwagę, że ich stosunek do źródeł antycznych nie jest jednolity. W odmienności ich postaw tkwi przyczyna zasadniczych różnic, jakie występują w *Apologeticum* Tertuliana i *Adversus Nationes* Arnobiusza, pomimo że oba dzieła są apologiami przeciw poganom w obronie chrześcijaństwa⁹². Nastawienie Retora z Sicca Veneria, polemizującego między innymi z Korneliuszem Labeonem, z gnostykami, z jednej strony kojarzy nam się raczej z postawą Lukrecjusza⁹³, a z drugiej strony wydaje się dalekie od podejścia, które reprezentuje Tertulian, zago-rzały teoretyk, prawnik, psycholog, filozof, krytyk. Kartagińczyk jako mistrz stylu patetycznego i płomiennego podobny jest do Apulejusza, a nawet wykazuje większą od niego wielobarwność w swej postawie rewolucjonisty. Co więcej, prawnik z Kartaginy uznał chrześcijaństwo za najbardziej decydujący i paradoksalny moment zwrotny w historii. Stąd w celu podkreślenia tej sytuacji i uzyskania większej ekspresji styl Tertuliana jest naszpikowany antytezami,

⁹¹ TERTULLIANUS: *De anima* 3, 2.

⁹² M. PELLEGRINO: *Studi sull'antica apologetica*. Roma 1947, s. VIII—IX.

⁹³ Szczególnie pesymizm psychologiczny Arnobiusza, wywołany niemożnością poznania i osiągnięcia pewności, jest mieszkanką wszelkich form pyrronizmu i sceptycyzmu. Ponadto postawa Arnobiusza w kwestiach poznawczych bliska jest postawie Lukrecjusza. Cf. U. MORICCA: *Storia della letteratura latina cristiana*. T. 1. Torino 1923, s. 613; C. MARCHESI: *Questioni Arnobiane*. „Atti del Regale Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti” 1928—1929, Vol. 88, 1009—1032; IDEM: *Il pessimismo di un apologeta cristiano*. „Pegaso” 1930, Vol. 2, s. 536—550.

kontrapozycjami, ciętymi improwizowanymi wypowiedziami⁹⁴. Pomimo różnic, jakie dostrzegamy pomiędzy Arnobiuszem a Tertulianem, ich dzieła mają cechę wspólną. Jest nią krytyka politeizmu, będąca celem pryncypialnym dzieła, a nie tylko i wyłącznie obrona nowej religii⁹⁵. Wszelkie próby połączenia nauki chrześcijańskiej z grecką filozofią Tertulian uznał za bezużyteczne, niemożliwe i szkodliwe. Arnobiusz zgadza się z Tertulianem tylko w jednym punkcie: podobnie jak Tertulian potępia pogląd o preegzystencji duszy i o reminiscencji⁹⁶.

W koncepcji duszy Arnobiusz wykazuje doskonałą znajomość poglądów filozofów starożytnych. Na potwierdzenie swych tez odwołuje się kilkakrotnie m.in. do autorytetu Platona⁹⁷. *Lex medietatis* jest również pochodzenia platońskiego. Platon bowiem w jednym ze swych dialogów donosi o naturze bóstw, która jest średniej jakości. Ten, który wszechświat zrodził, zwraca się do bogów, swych dzieci: „Bogowie bogów, których ja wykonawcą jestem i ojcem, bo dziełem moim jesteście; [...] Dlatego też skoroście się urodzili, nieśmiertelni nie jesteście ani nierozkładalni w ogóle, ale nie ulegniecie rozkładowi ani was śmierć nie spotka, bo was moja wola wiąże, a to jest więź jeszcze większa i potężniejsza niż te spójnie, które was związały przy powstawaniu”⁹⁸.

Według Homy, koncepcja duszy w ujęciu Arnobiusza bliska jest poglądom wyrażonym przez Tacjana⁹⁹ w *Adversus Graecos*. Zanim jednak dojdziemy do analogii w koncepcjach Arnobiusza i Tacjana, należy podkreślić różnice w ich propozycjach dotyczących duszy. Tacjan wyróżnia w niej dwie części: mate-

⁹⁴ Chr. MOHRMANN: *Études sur le latin des chrétiens*. T. 3. Roma 1965, s. 152—170.

⁹⁵ Taką klasyfikację proponuje Biagio Amata: „[...] apologie di Tertulliano e Arnobio sono lunghi dal difendere, esse attaccano e irridono, sono un'accusa, non una «difesa»”. B. AMATA: *Problemi di antropologia arnobiana...*, s. 46. Jednak mamy tutaj do czynienia z sytuacją dość kuriozalną, gdyż przekład *Adversus Nationes* dokonany właśnie przez Biagio Amatę nosi tytuł *Difesa della vera religione* (Roma 2000).

⁹⁶ A AN II 19, II 24; cf. PLATON: *Menon* 82 i n.

⁹⁷ A AN II 52: „Quid enim putamus habuisse rationis Platonem illum magnum pie sancteque sapientem, cum hominis fictionem deo removet a maximo et ad minores nescio quos transtulit cumque eiusdem noluit sinceritatis esse mixturas humani animas generis, cuius animam fecerat universitatis istius, quam quod hominis fabricam indignam esse rebatur deo nec rei flaccidae fictionem magnitudini eius et eminentiae convenire?”. Cf. PLATON: *Tim.* 41 b-c; S. COLOMBO: *Arnobio Afro e i suoi sette libri Adversus Nationes*. „Didaskaleion” 1930, Vol. 5, s. 50; H. LE BONNIEC: *Arnobio...*, s. 41—46.

⁹⁸ PLATON: *Timajos* 41B. Przeł. W. WITWICKI. Do tego odwołuje się Arnobiusz w AN II 36.

⁹⁹ Tacjan — Asyryjczyk bądź Syryjczyk, ur. w 120 roku w Mezopotamii, wędrowny sofista i retor, wtajemniczony w misteria, przybył do Rzymu i prawdopodobnie za sprawą Justyna nawrócił się na chrześcijaństwo. W Rzymie założył szkołę i ok. 170 roku napisał swoją apologię *Mowa przeciw Grekom*. Twierdził, że Grecy dokonali plagiatów *Pisma Świętego*, w szczególności Mojżesza, ponieważ filozofia Starego Zakonu jest o wiele bardziej starożytna niż grecka. Według A. Puecha, Tacjan to grecki Tertulian, wprawdzie utalentowany, ale nie tak genialny, cf. A. PUECH: *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatiens*. Paris 1903, s. 178.

rialną (*psyche*) i duchową (*pneuma*), w której tkwi podobieństwo do Boga¹⁰⁰. Z tą ostatnią tezą oczywiście nie zgodziłby się nigdy Arnobiusz. Tacjan, odróżniając ducha od duszy, twierdzi, że dusza jest ciemna, a duch świetlisty. Dusza materialna jest podzielna i złożona, nie może istnieć bez człowieka, a ciało nie może istnieć bez duszy¹⁰¹. Dusza łączyła się z duchem, zanim ludzie zwrócili się ku złu i materii. Błędy wśród pogan spowodowały, że dusze się zaciemniły: „Wiemy, że duch jest dwojakiego rodzaju: jeden nazywa się duszą, drugi zaś wyższy od duszy — obrazem i podobieństwem Boga. [...] Pierwszy i drugi rodzaj posiadali pierwsi ludzie, tak że byli oni istotami częściowo materialnymi, częściowo zaś doskonalszymi od materii”¹⁰². Tacjan, podobnie jak Justyn, twierdzi, że duszy ludzkiej nie przysługuje nieśmiertelność, gdyż za pośrednictwem łaski otrzymuje ją od boskiego ducha:

Non est immortalis per se ipsa, o Graeci, anima, sed mortalis. Potest tamen eadem non mori. Moritur enim et dissolvitur cum corpore, si veritatem ignoret; postea autem resurgit in fine mundi una cum corpore, mortem per supplicia in immortalitate accipiens. Rursus autem non moritur, etiamsi solvatur ad tempus, si Dei cognitione instructa sit¹⁰³.

Wprawdzie Tacjan nie używa pojęcia *medietas*, ale z kontekstu całego dzieła wynika, że dusza, chociaż z natury śmiertelna, może stać się nieśmiertelna dzięki poznaniu i kontemplacji Boga. Jest to jeden z podstawowych warunków palingenezy duszy, a ta z kolei jest fundamentalnym celem i kresem wszelkich dążeń Arnobiusza.

Amata, interpretując i konkludując poglądy Arnobiusza w kwestii przeznaczenia duszy ludzkiej, wymienia trzy możliwości¹⁰⁴:

1. Destrukcja i śmierć duszy, ale nie nagła, tylko po długim okresie udruk i cierpienie, jako kary dla tych wszystkich, którzy nie usiłowali poznać Boga¹⁰⁵.

¹⁰⁰ TACJAN: *Epistula ad Diogenetem* 6,3: „Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała”. Przeł. A. ŚWIDERKÓWNA, s. 365.

¹⁰¹ TACJAN: *Oratio ad Graecos* 12, 14, 15.

¹⁰² TACJAN: *Oratio ad Graecos* 12. Przeł. M. MICHAŁSKI. T. 1, s. 178.

¹⁰³ TACJAN: *Adversus Graecos oratio*. PG 6, 833. Przekład za: M. MICHAŁSKI. T. 1, s. 179: „Nie jest nieśmiertelną dusza sama z siebie — o Grecy — lecz śmiertelną. Jednak ona sama może nie umrzeć. Umiera i rozpada się z ciałem, jeśli prawdy nie zna; po tym jednak na końcu świata zmartwychwstaje razem z ciałem [...], nie umiera, jeśli jest pouczona poznaniem Boga”.

¹⁰⁴ B. AMATA: *Problemi di antropologia arnobiana...*, s. 32.

¹⁰⁵ A AN II 61: „Res vestra in ancipiti sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos adplicatis dei principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos expectat mors saeva, non repentiam adferens extinctionem sed per tractum temporis cruciabilis poenae acerbitate consumens”. Cf. A AN II 62; A AN II 5: „Nec saltem vobiscum sub obscuris cogitationibus volvit, ne quod hoc die credere obstinata rennuitis perversitate, redarguat serum tempus et inrevocabilis paeniten-

2. Tymczasowy stan oczyszczania duszy¹⁰⁶.
3. Wieczne zbawienie, jako dar Boga dla tych, którzy uwierzyli w niego i w nim pokładali nadzieję¹⁰⁷.

Racjonalną konkluzją, odnoszącą się do osoby Arnobiusza, mocno prześiąkniętego głębokimi studiami klasycznymi, niejako samoistnie wypływającą z przytoczonych analiz, uwzględniającą z jego punktu widzenia losy duszy ludzkiej po śmierci ciała, wyraźnie jawiące się jako koincydencyjne z doktryną chrześcijańską piekła, czyśćca i raju, jest ta, która pozwala uważać, że chociaż, wydaje się on oscylować między klasycznym a chrześcijańskim postrzeganiem opisywanej kondycji ludzkiej, czyli cieniem prawdy a rzeczywistą prawdą, sama prawda wchłania go zdecydowanie, choć może nie do końca świadomego. Wprawdzie Arnobiuszowa wizja stworzenia człowieka sprawia, że nie można apologety jednoznacznie zaklasyfikować, jednak wyeksplikowana koncepcja duszy *lex medietatis*, prawdopodobnie częściowo pochodzenia presokratejskiego, platońskiego i epikurejskiego, pretenduje do miana chrześcijańskiej.

tia castiget?"; A AN II 14: „Haec est hominis mors vera, haec nihil residuum faciens — nam illa quae sub oculis cernitur animarum est a corporibus diiugatio, non finis abolitionis extremus — haec inquam est hominis mors vera, cum animae nescientes deum per longissimi temporis cruciatum consumentur igni fero, in quem illas iacent quidam crudeliter saevi et ante Christum incogniti et ab solo sciente detecti”.

¹⁰⁶ A AN IV 36.

¹⁰⁷ A AN II 62: „Servare animas alius nisi deus omnipotens non potest, nec praeterea quisquam est qui longaevas facere, perpetuitatis possit et spiritum subrogare, nisi qui immortalis et perpetuus solus est et nullius temporis circumscriptione finitus”.



III

Sive tu deus es sive dea?

*A co dotyczy pewności, nie było człowieka, nie
będzie,
Co by ją posiadał o bogach lub o innej jakiej
bądź sprawie.
A gdyby nawet przypadkiem najtrafniej sądził, to
nigdy
Sam tego świadom nie będzie: bo żłuda jest
wszystkich udziałem¹.*

Kontekst de natura deorum

„Kiedy mówimy o Bogu, nie wiemy o czym, o kim mówimy. Mówić łatwo, bo wykształciła się ta mowa przez liczne wieki i osiadła w naszych zasobach kulturalnych, ale chwila zastanowienia wystarcza, by sobie to właśnie z przykrością uprzytomnić: nie wiemy naprawdę, o czym, o kim mówimy”². Nie przeszkadza nam to jednak, by wyrażać się o Nim: bezczasowy, nieskończony, wszechwiedzący, wszechmocny, władca wszechrzeczy. Jak powiada ewangelista Jan, „wszystko przez Nie(go) się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało”³. Spośród wielu śmiałków próbujących rozwikłać węzeł gordyjski jednemu to się udało. Podążając podobną drogą, będąc uzbrojonym językowo w miecz obosieczny, pozwalający bez pojmowania mówić o Bogu jako o Bycie wszystkiego i ponad wszystkim, można by kwestię płci rozwikłać, godząc w sam środek węzła. Ujrzymy wówczas konkluzję, że Bóg jest ponad płcią czy jeszcze śmieiej — Bóg jest bez płci. Te dywagacje poraża jednak i paraliżuje tajemnica Absolutu, który choć nieskończenie od nas wyższy, ale jak każdy z nas, jest również osobą. A skoro tak, to można określić jego płeć.

¹ Ksenofanes — frg. 30 (Snell). Cytat za: K. POPPER: *W poszukiwaniu lepszego świata*. Rozdział 2. Na stronie: <http://www.gavagai.pl/filozofia/popper.php> (data dostępu: 07.10.2011). Przypisanie tego cytatu Goethemu jest pomyłką.

² L. KOŁAKOWSKI: *Mini-wykłady o maxi-sprawach*. Kraków 2004, s. 115.

³ J 1, 3.

Czy Bóg jest kobietą, czy mężczyzną? Kwestia ta pozostaje nadal nierozstrzygnięta, choć od najdawniejszych czasów była podejmowana. Jeśli ograniczymy pole eksploracji do źródeł cywilizacji Zachodu, wypływających z tradycji judeochrześcijańskiej i antyku grecko-rzymskiego, ujrzymy w tych dwóch kulturach — w kulturze Jahwe i Zeusa-Jowisza — dominację bóstw płci męskiej. Nie należy jednak zapominać, że wcześniej przez całe wieki najważniejszym bóstwem była kobieta. Można więc założyć, że dla ludzkości większe znaczenie miało poczęcie i narodziny, symptomatycznie odnoszone do płci żeńskiej, niż zabijanie i śmierć, stanowiące domenę osobników męskich zaangażowanych w walkę o byt.

Pełne wymowy są silnie wyeksponowane cechy płciowe Wenus z Laussel, pochodzącej z dziewiętnastego tysiąclecia p.n.e. płaskorzeźby, która znajdowała się na wewnętrznej ścianie jednej z grot w Dordogne. Płaskorzeźba pomalowana czerwona ochrą przedstawia siedzącą kobietę z włosami odrzuconymi do tyłu na ramię. Rysy jej twarzy nie zachowały się wyraźnie. Wyobrażenie „Wielkiej Matki Ziemi” ma duże obwisłe piersi, a szeroko rozsunięte kolana odsłaniają srom. Lewa ręka spoczywa na brzemennym brzuchu, a prawa, zgięta w łokciu, unosi w górę bawoli róg w kształcie półksiężyca. Powszechnie postać tę uważa się za wyobrażenie bóstwa z epoki paleolitu — jedną z wersji „Wielkiej Matki Wszechświata”, której kult dominował w rytuałach prehistorycznych społeczności matriarchalnych⁴.

Kwestię natury Boga starożytni uczeni podejmowali w swych dziełach z wielką ostrożnością. Publicznie spalony w Atenach traktat *O bogach* Protagoras rozpoczyna od słów: „O bogach nie mogę stwierdzić ani że istnieją, ani że nie istnieją, ani jaka jest ich istota i jak się przejawiają; wiele bowiem okoliczności stoi na przeszkodzie ich poznaniu, a między innymi ich niewidzialność i krótkość życia ludzkiego”⁵. Słowa te, często cytowane przez starożytnych, odnoszą się do dwóch głównych zagadnień: istnienia bóstwa i jego istoty. Pomimo upływu lat żadne nie straciło na doniosłości, a zagadnienie formy bóstwa było ściśle powiązane z *de natura deorum*.

Cyceron w traktacie zatytułowanym *De natura deorum* przedstawia rozmowę trzech reprezentantów głównych kierunków filozofii hellenistycznej: epikurejczyka, stoika i akademika. Jakkolwiek intensywnie zwalczałoby się w starożytności przedstawiciele różnorodnych systemów filozoficznych, to zgadzają się w Cycerońskim dialogu pod jednym ważnym względem: wiara w bogów jest u wszystkich ludów albo wrodzona, albo dana przez naturę. Spór toczy się nie o istnienie bogów, tylko o ich istotę. Kluczowym zdaniem wydaje się pogląd,

⁴ N. DAVIES: *Europa. Rozprawa historyka z historią*. Przeł. E. TABAKOWSKA. Kraków 2004, s. 104.

⁵ PROTAGORAS: DK 80 B 4; EUSEBIUS: *Praeparatio evangelica* XIV, 3. Przeł. L. STAFF. Za: J. GAJDA: *Sofiści*. Warszawa 1989, s. 229.

będący odzwierciedleniem filozofii stoickiej „u wszystkich ludzi i u wszystkich narodów. Wiara bowiem w istnienie bogów jest wrodzona wszystkim jednostkom i jakby wryta we wszystkich duszach. Jacy są bogowie, na to mamy różne poglądy; ale że są, temu nikt nie zaprzecza”⁶. Żadna prawda nie jest tak oczywista ani ważna, jak *istnienie* Boga. Natomiast pytania dotyczące *natury* istoty boskiej są niejasne i niejednoznaczne, a przecież na tyle interesujące, że nie możemy postąpić inaczej, jak tylko wciąż na nowo szukać na nie odpowiedzi⁷.

Stanowisko Arnobiusza wobec antropomorfizmu pogańskiego⁸

W źródłach z III wieku chrześcijanie przedstawieni są jako ludzie bezbożni, anarchiści i ateści: „[...] bogów nie czcicie i za cesarzy nie składacie ofiar”⁹. Twierdzono, że „chrześcijanie, negując bogów, osłabiają starodawną, przynoszącą tyle pożytku i tak zdrową moralnie religię”¹⁰. Jednym z najczęściej występujących zarzutów wobec chrześcijan było uznawanie ich za przyczynę wszelkich nieszczęść. Odzwierciedlało się to w posyłaniu „chrześcijan do lwa”¹¹. Obarczano ich winą za katastrofy, które spadały na mieszkańców, gdyż nie mogło się powodzić miastu, w którym od wielu lat czczono Asklepiosa, a teraz oddaje się cześć Jezusowi¹².

W okresie wielkich prześladowań za Dioklecjana, na przełomie III i IV wieku n.e., neofita Arnobiusz odpowiada na tego rodzaju zarzuty w apologii skierowanej do pogan, których próbuje skłonić do nawrócenia, aby „wyrwać się z kajdan śmierci”.

Arnobiusz, narażając się ówczesnym wyznawcom neoplatonizmu i hermetyzmu oraz gnostycyzmu, utrzymuje, że dusza z natury jest śmiertelna¹³,

⁶ CYCERON: *O naturze bogów*. W: MARCUS TULLIUS CICERO: *Pisma filozoficzne*. T. 1. Przeł. W. KORNIATOWSKI, komentarz K. LEŚNIAK. Warszawa 1960, s. 81.

⁷ F. RICKEN: *Filozofia religii*. Przeł. P. DOMAŃSKI. Kęty 2007, s. 235.

⁸ Niniejszy podrozdział jest nieco zmienioną wersją artykułu A. KUCZ: *Krytyka antropomorfizmu pogańskiego w „Adversus Nationes” Arnobiusza*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2009, T. 42, z. 1, s. 65–71.

⁹ TERTULIAN: *Apologetyk*. 10, 1.

¹⁰ MINUCJUSZ FELIKS: *Oktawiusz*. 8, 1.

¹¹ TERTULIAN: *Apologetyk*. 40, 1–2: „Jeżeli Tyber sięga murów, jeżeli Nil pól nie sięga, jeżeli niebo nie spuszcza deszczu, jeżeli przychodzi trzęsienie ziemi, jeżeli jest głód, jeżeli jest zaraza, natychmiast podnosi się krzyk: Chrześcijanie dla lwów!”. Przeł. J. SAJDAK, s. 9.

¹² PORFIRIUSZ: *Przeciw chrześcijanom*. Fragment 80.

¹³ Aby udowodnić tezę o śmiertelności duszy, autor *Adversus Nationes* wspiera się tezami wypracowanymi w epikureizmie, głównie przez Lukrecjusza. Rzeczą dość kontrowersyjną i za-

a właściwie *mediae qualitatis*, to znaczy skazana na śmierć, jeśli odrzuciwszy nauczanie Chrystusa nie uwierzy w Boga, natomiast zostanie obdarzona życiem wiecznym, jeśli pozna Chrystusową naukę i w Niego uwierzy¹⁴. Pogląd na nieśmiertelność człowieka, głoszony w arnobiańskiej apologii, jest zgodny z kerigmatem chrześcijańskim: człowiek zostanie przyobleczony w nieśmiertelność¹⁵, pod warunkiem że uwierzy. W ludziach nie można znaleźć niczego, co w sposób przyrodzony byłoby nieśmiertelne. Dlaczego? Dlatego że według Arnobiusza, człowiek nie został stworzony przez Boga Najwyższego. Bóg wprawdzie jest stwórcą całego uniwersum, jednak porządek naturalny panujący w świecie nie został przez Niego ustanowiony¹⁶. W porządek naturalny wpisany jest również człowiek, który z powodu swej niedoskonałości nie może nazywać się dziełem Boga. Przypomnijmy założenia Arnobiusza przeanalizowane z książki drugiej *Adversus Nationes*: „[...] człowiek i jego dusza nie zostały przez Boga stworzone”¹⁷. Dopuszcza jednak inną możliwość, a mianowicie że stwórcą człowieka są jacyś mniejsi bogowie¹⁸. W tej kwestii powołuje się na koncepcję Platona wyrażoną w *Timajosie*, gdzie przedstawia oryginalny mit kosmogoniczny, zbliżony do kosmogonii kreacyjnej. Według Platona, świat został stworzony przez Demiurga, nazywanego również bogiem. Boski budowniczy świata zwraca się do swych dzieci, bogów Olimpu, których stworzył, by ukończyli jego dzieło, to znaczy stworzyli człowieka, istotę śmiertelną. Wolą bowiem jego jest stworzenie istot żywych, ale śmiertelnych, a to, co on stwarza, przecież śmiertelnym i niedoskonałym być nie może¹⁹. Platońska kreacja

skakującą może wydawać się, że Lukrecjusz jest cytowany w apologii Arnobiusza jedynie wtedy, gdy niesłusznie piętnuje się Ogród jako system ateistyczny i hedonistyczny. Jak podkreśla Józef Korpany, „wbrew pozorom epikureizm i chrześcijaństwo miały ze sobą wiele wspólnego! Nie bez racji ktoś napisał, że wyznawcy Ogrodu łatwo było zamienić Epikura-zbawcę na Chrystusa. Nie miejsce tu, aby rozwijać to zagadnienie, ale jest okazja, aby zająć się jednym szczegółem. Mędrzec, percypując umysłem *simulacra* boskie, czerpie niejako z ataraksji nieśmiertelnych por. VI 76—78. Przypominają się słowa Jezusa, w których przekazuje uczniom swój pokój i uwalnia ich od lęku. Szczególnie wymowny jest przekaz św. Jana 14, 27; por. też Mt 17, 6—7; Luc 2, 9—10”. J. KORPANY: *Lukrecjusz — rzymski apostoł epikureizmu*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1991, s. 143.

¹⁴ Cf. A. KUCZ: *Destino dell'anima nella dottrina di Eraclito e di Arnobio*. In: „Scripta Classica”. Vol. 4. Ed. T. SAPOTA. Katowice 2007, s. 18—25.

¹⁵ 1 List do Koryntian 15, 53—54.

¹⁶ A AN II 29—30.

¹⁷ A AN II 36—46.

¹⁸ A AN II 52.

¹⁹ PLATON: *Dialogi. Timajos*. 41 B-C. Przeł. W. WITWICKI. Kęty 2005: „Bogowie, dzieci boże, których ja wykonawcą jestem i ojcem, bo dziełem moim jesteście; to, co ja zrodziłem, nie ulega rozkładowi, bo ja tak chcę. Wszechświat jest złożony, więc jest rozkładalny, ale chcieć rozkładu tego, co tak pięknie zharmonizowane i trzyma się dobrze, może tylko to, co złe. Dlatego też, skoro żeście się urodzili, nieśmiertelni nie jesteście ani nierozkładalni w ogóle, ale nie ulegniecie rozkładowi ani was śmierć nie spotka, bo was moja wola wiąże, a to jest więź jeszcze

człowieka w *Adversus Nationes* została przytoczona nie tylko w celu wyjaśnienia genezy człowieka. Opierając się na kreacji człowieka przedstawionej w *Timajosie*, apologeta wyjaśnia przyczynę zła na świecie. W rozdziałach 45. i 46. książki drugiej *Adversus Nationes* autor wyraża przekonanie, że nie może ono w żaden sposób pochodzić od Boga²⁰. Arnobiusz, dowodząc tezę doskonałości Boga, podobnie jak Platon oraz gnostycy, usiłuje uwolnić Boga od odpowiedzialności za stworzenie człowieka, a dokładniej obciążyć za zło tego świata jakiś inny byt poza Bogiem. Odpowiedzialność za zło spada zatem na Demiurga czy inne mniejsze bóstwa. Takie rozróżnienie pomiędzy Bogiem a stwórcą człowieka występuje niemal stale w pismach gnostyków, zarówno chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich²¹. Idąc tym tokiem rozumowania, wyznaczonym przez Platona, a także gnostyków, Arnobiusz mówi, że „wpada w przestępstwo świętokradztwa i bezbożności, kto wyobraża sobie, że człowiek jest przez Boga Najwyższego stworzony. Człowiek, który jest rzeczą nieszczęśliwą i godną litości, która żałuje, że istnieje, która nienawidzi i oplakuje własne uwarunkowania, która rozumie, że nie ma innej przyczyny jej stworzenia jak ta, aby istniała materia, gdzie może się zło rozprzestrzeniać, aby zawsze była biedna, której cierpieniami może się paść nie wiem jaka siła tajemna i okrutna, wroga człowiekowi”²². Jednak Arnobiusz ogranicza się jedynie do negatywnego ujęcia człowieka, stworzonego przez jakiegoś Demiurga bądź pomniejszych bóstwa. Głównym sprawcą zła panującego na świecie jest człowiek i jego działalność ukierunkowana na rozwój cywilizacji. Z zacytowanego fragmentu wynikałoby jednak, że człowiek został stworzony po to, by istniała materia, w której może się zło rozprzestrzeniać. Zatem również zło tego świata jest koniecznością powstającą z woli pomniejszych bóstw bądź Demiurga. Jeśli chodzi o określenie idei Boga w ujęciu Arnobiańskim, to ustalono, że wydaje się w rzeczywistości w sposób esencjonalny pochodzenia platońskiego: człowiek

większa i potężniejsza niż te spójnie, które was związały przy powstawaniu [...] Dotychczas jeszcze pozostają trzy rodzaje, nie zrodzone dotąd. Jak długo one na świat nie przyjdą, wszechświat będzie niedokończony [...] Gdybym ja zrodził je sam i one by ode mnie życie dostały, byłyby równe bogom. Aby więc były śmiertelne, a ten wszechświat żeby był istotnie całkowity, weźcie się wy zgodnie z naturą do wykonywania istot żywych i naśladujcie moc moją, objawioną przy waszym powstaniu”.

²⁰ Zarówno S. Colombo, jak i E. Rapisarda zauważają tutaj wpływ manicheizmu, popularnego w ówczesnym środowisku afrykańskim, cf. S. COLOMBO: *Arnobio Afro e i suoi sette libri Adversus Nationes*. „Didaskaleion” 1930, Vol. 5, s. 61; E. RAPISARDA: *Arnobio. Adversus Nationes*. Passi scelti e tradotti da F. CORSARO. Studio introduttivo di E. RAPISARDA. Catania 1965, s. 68.

²¹ W. MYSZOR: *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*. W: IDEM: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*. Katowice 2010, s. 167—179.

²² A AN II 46.

jest winien Bogu życie, nie pochodzi wprawdzie od Niego bezpośrednio, gdyż został stworzony przez mniejsze bóstwa, ale na rozkaz Boga Najwyższego²³.

Trzecia księga rozpoczyna serię przemówień, w których apologeta z zaciętością występuje przeciw pogańskiemu sposobowi wyobrażania bóstw. Bogowie są czczeni przez pogan jakby byli ludźmi, wraz ze wszystkimi wadami, ograniczeniami i zbrodniami. W kolejnych księgach Arnobiusz z zapałem konwertyty krytykuje antropomorfizm, wyśmiewa również wszelkie obyczaje związane z kultem pogańskim, wysuwając argumenty, za pomocą których stara się dowieść swoim adwersarzom ich błędny sposób wyobrażania i traktowania bóstw. Retor z Sicca Veneria próbuje uświadomić swym przeciwnikom, że bogów pogańskich nie przedstawiają w najlepszym świetle: mają oni liczne przywary i namiętności, są zdeprawowani i zepsuci. Arnobiusz dowodzi bezsensowności krwawych ofiar zwierzęcych, których praktykowanie było jednym z przejawów antropomorfizacji bóstw. Naiwność pogan ujawnia się przede wszystkim w ich przekonaniu, że bogowie czerpią energię życiową z ofiar zwierzęcych²⁴. Tymczasem ofiary ze zwierząt nie przynoszą bogom żadnej korzyści. Nikt z ludzi nie wierzy, że pokarmy składane bogom w ofierze zagwarantują bóstwom nieśkończoność i wieczność. Po pierwsze, gdyby tak było, to świadczyłoby o cielesności oraz śmiertelności istot boskich, gdyż to, co potrzebuje pokarmu, jest cielesne i śmiertelne. Po drugie, ofiara ze zwierzęcia jest zlizywana przez psy, zaś spalane mięso ulega zniszczeniu w popiele. Arnobiusz krytykuje pogański sposób postrzegania i traktowania bogów. Podstawowym błędem pogan jest nadawanie bóstwu cech i zachowań ludzkich. Istoty boskiej nie można dotknąć, gdyż jest ona transcendentna. Bóstwo nie potrzebuje bezmyślnych ofiar w postaci mięsa, krwi, wina czy kadzidła, bo jest pozbawione ludzkich zmysłów, za pomocą których mogłoby doświadczać przyjemności ze składanych darów:

²³ B. AMATA: *Problemi di antropologia arnobiana*. Roma 1984, s. 55; W.H. CLIFFORD FREND: *Arnobio*. In: *Dizionario di Antichità Classiche di Oxford*. Roma 1981.

²⁴ A AN VII 3: „Et quis ita est hominum deus prorsus qui sit ignorans, ut eos existimet contineri alicuius alimonii genere et cibi esse munus quod eos faciat vivere et immensa in perpetuitate durare? Quicquid enim causis et rebus fulcitur extraneis, necesse est esse mortale et habere ad periculum viam pronam, ubi aliquid coeperit deesse quo vivitur. Tum quod ex his rebus quae admoventur altaribus nihil videmus accedere atque ad numinum substantias pervenire. Aut enim thus datur et liquefactum carbonibus disperit, aut animalis est hostia et ab canibus abligurritur sanguis, aut si aliquod viscus aris fuerit traditum, ratione ardescit pari et dissolutum in cinerem labitur. Nisi forte hostiarum deus animas devorat aut ex aris ardentibus nidorem consecratur et fumos, pasciturque de censis, quas evomunt ardentia viscera adhuc uda de sanguine et prioribus umecta de succis. Sed si deus ut dicitur nullius est corporis omnique est incontiguus tactu, qui fieri potis est, ut corporalibus rebus nutriatur incorporeum, quod mortale est ut immortale sustineat subdatque salutem rei quam contingere nequeat et motus subministrare vitalis? Cessat ergo ut apparet sacrorum hic ratio, neque dici a quopiam potis est ea causa sacrificia celebrari, quod alantur his numina et eorum sustineantur e pastu”.

Deos aliquis credet pios beneficos mites caede pecorum delectari diffundique laetitia, si quando sub his concidunt et spiritum miserabiliter ponunt? Et voluptatis ergo ut cernimus nulla est in sacrificiis causa nec cur fiant ratio est, quoniam nec est ulla, ac si forte est aliqua, in deos eam cadere nulla posse ratione monstratum est²⁵.

Bogowie nie łagodnieją pod wpływem przyjemności, których źródłem ma być krew zabijanych zwierząt²⁶. Jeśli bogowie są wieczni, to powinni być pozbawieni tego rodzaju namiętności. Złość lub gniew to cechy tylko i wyłącznie ludzkie. „Wreszcie — zadaje Arnobiusz pytanie — jaka może być przyjemność z zabijania na ofiarę niewinnych stworzeń? Jaka może być przyjemność słuchania ciągle żałosnego wycia i oglądania potoków krwi, żywotów uchodzących wraz z krwią, a także, po otwarciu wewnętrznych organów, wypadających wnętrzości wraz z odchodami, bijących ostatnim tchnieniem życia serc oraz pulsujących żył w drżących trzewiach?”²⁷. Próbuje on uświadomić, że bogowie pozbawieni zmysłów nie doznają uczuć właściwych śmiertelnikom. Na nic się zdają składane ofiary, by złagodzić gniew bogów, gdyż prawdziwi bogowie się nie gniewają²⁸. Sam akt wiary i sposób, w jaki poganie przeżywają swą wiarę, jest świadectwem fałszywego obrazu boga. Wiązało się to również z pobożnością rzymską, identyfikowaną z kultem, w którym postawa wewnętrzna człowieka wobec bóstwa nie odgrywała żadnej roli²⁹. W siódmej księdze Arnobiusz, opisując sposób składania ofiar sakralnych, oburza się na ich bezużyteczność i okrucieństwo³⁰. Nawiązuje do form rytualnych, określanych w kulcie Meter jako *teletai* albo *misteria*, których najbardziej spektakularną formę stanowiło *taurobolium*. Polegało ono na tym, że człowiek poddawany rytuałowi inicjacji, siedział w dole pokrytym drewnianymi belkami, na których zarzynano byka. Spływała na niego tryskająca krew zwierzęcia³¹. Zabójstwo dokonywane w trakcie ofiary było nieodzowne i zostało wysublimowane do rangi symbolu. Autorzy chrześcijańscy opisują, że podczas *taurobolium* w kulcie Wielkiej Macierzy na siedzącego w dole adepta wylewało się 50 litrów krwi, ciekącej

²⁵ A AN VII 4: „Czy uwierzy ktoś, że sprawiedliwi, łaskawi i łagodni bogowie są zachwyceni rzezią bydła i cieszą się niezmiernie, kiedy są przed nimi [zwierzęta] składane w ofierze i nędznie umierają? A zatem, jak widzimy, nie ma żadnego powodu do radości w ofiarach, ponieważ nie ma żadnego powodu, dla którego należałoby urządzać tego rodzaju czyny, a jeśli przypadkiem jakiś jest, to zostało udowodnione, że bogowie w żaden sposób nie mogą przyjemności doznawać”.

²⁶ A AN VII 8.

²⁷ A AN VII 4, 6.

²⁸ A AN VII 5.

²⁹ J. KORPANTY: *Lukrecjusz — rzymski apostoł epikureizmu...*, s. 144.

³⁰ A AN VII 3—4; A AN VII 27—29.

³¹ W. BURKERT: *Strukture and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley 1979, s. 201 n.

z konającego nad jego głową byka³². Z pewnością musiało to być niezapomniane przeżycie, ale stan wtajemniczanego trudno uznać, jak słusznie zauważa Walter Burkert, za błogosławiony³³. Warto jednak zaznaczyć, że po takim akcie wyciągnięty z dołu był adorowany przez innych jako ktoś, kto zaczął nowe życie na wyższym poziomie. Starożytne misteria były pewną formą religii o charakterze osobistym, prywatnym, ale nie duchowym. Stereotypowe jest przekonanie, że religie misteryjne mają naturę duchową. Nie można ich traktować jako „religie zbawienia”. Natomiast chrześcijaństwo było i jest takową. Obawa o duszę i doktryna na jej temat jest w centrum jej zainteresowań. Pośród wszelkich świadectw trudno jednakże znaleźć choćby nikły ślad zatroskania o zbawienie w misteriach eleuzyńskich, dionizyjskich, Magna Mater, Izdy czy Mitry³⁴. Burkert pisze:

Nie istniał żaden dogmat wiary w możliwość przewycięzania śmierci przez misteria, tak jak nie było żadnej dewaluacji życia. Nie było ani ewangelii, ani objawienia, które uodparniałyby wiernych na nieszczęścia w tym życiu. Misteria, tak jak religia wotywna, pozostały w pewnej mierze eksperymentalną postacią religii. Jako takie mogły czasami zawodzić nadzieje tych, którzy je wyznawali³⁵.

Arnobiusz, krytykując ofiary sakralne z zabitych zwierząt, powołuje się na dwie koncepcje prawne, które zakazywały ich praktykowania: *ius humanitatis* oraz *consortium naturalis initii*³⁶:

Postremo quod gaudium est innoxiorum animantium mactatione laetari, miserabilis saepe exaudire mugitus, rivos sanguinis cernere, animas cum cruore fugientes patefactisque secretis provolvier intestina cum stercore et ex residuo spiritu exultantia adhuc corda tremibundisque palpitantes in visceribus venas? Semiferi nos homines, quinimmo, apertius ut pronuntiemus quod est verius atque aptius dictu, feri, quos infelix necessitas et malus usus edocuit cibos ex his carpere, miseratione interdum commovemur illorum, arguimus nos ipsi penitusque re visa atque inspecta damnamus, quod *humanitatis iure* deposito *naturalis initii consortia* ruperimus³⁷.

³² PRUDENTIUS: *Peristeph.* 10, 1006—1050; *Carmen contra paganos*. Ed. Th. MOMMSEN. „Hermes” 1870, Vol. 4, s. 350—363; W. BURKERT: *Starożytne kulty misteryjne*. Kraków 2007, s. 173.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 39 i 156.

³⁵ Ibidem, s. 79.

³⁶ P. ONIDA: *Il divieto dei sacrifici di animali nella legislazione di Costantino. Una interpretazione sistematica*. „Tradizione Romana” 2003, N° 2, s. 157—158. In: <http://www.dirittoestoria.it/tradizione2/Onida-Divieto-sacrifici.htm> (data dostępu: 07.10.2011).

³⁷ A AN VII 4.

Człowiek zabijający zwierzęta w celu złożenia ofiary bogom zrywa jednocześnie łączącą go z nimi więź. Tak postępując, zrzeką się swej autentycznej natury. Łamanie dwóch idei prawnych: *ius humanitatis* oraz *consortium naturalis initii*, ma miejsce właśnie w trakcie praktykowania pogańskich ofiar sakralnych. Dochodzi do paradoksu: ofiary sakralne mają być formą ekspiacji i sposobem uwolnienia się od grzechu, tymczasem przez zabicie niewinnego zwierzęcia człowiek zrzeką się swej prawdziwej natury oraz przestrzegania prawa.

Dla Arnobiusza również bezsensowną praktyką jest palenie kadzideł na ołtarzach pogańskich bogów w przekonaniu, że bogowie odczuwają słodkość ich aromatu:

Ut enim vos debetis ostendere, cur thura diis detis, sic et deos sequitur ut debeatis expromere habere aliquam causam, cur ea non respuant, quinimmo cur ea tam familiariter concupiscant. „Honoramus, inquiet aliquis fortasse, his deos”. — Sed nos non vestrum, sed numinum requirimus sensum, nec quid fiat a vobis, sed pendatur ab his quanti quod in praemium datur favoris interrogamus³⁸.

Skoro bogowie mają nosy i rozróżniają zapachy oraz oddychają jak ludzie, to po odcięciu dopływu powietrza byliby się udusili. Tego rodzaju upersonifikowanie bóstw zakłada odarcie ich z nieśmiertelności, a także odebranie im cech boskich:

[...] An numquid aliquis dicet idcirco superis thus dari, quod odoratus habeat suaves et narium commulceat sensum, reliqua vero sint aspera et ob causam offensionis exclusa? — Habent enim dii nares, quibus ducant aërios spiritus, accipiunt auras et remittunt, ut penetrare illos possint nidorum differentium qualitates. Quod si damus ut fiat, mortalitatis eos adiungimus legi et excludimus divinitatis a finibus³⁹.

Oprócz organizowania wystawnych uczt, zabijania zwierząt na ofiarę, wylewania win, ofiarowania wonnych kadzideł poganie czcili bóstwa ozdabiając ich posągi wieńcami i kwiatami. Wszystkie rytuały odbywały się przy akompaniamencie instrumentów muzycznych po to, by uspokoić rozgniewanych i niezadowolonych bogów. W 32. rozdziale księgi siódmej Arnobiusz porównuje bóstwa pogańskie do dzieci, które jeśli nie usłyszą grzechotki, to nie przestaną płakać i kwękać. Śmieszne jest przekonanie pogan, że Jowisz na podobieństwo człowieka ucztuje i obżera się wielką ilością potraw, by się nasycić, oraz upija

³⁸ A AN VII 27.

³⁹ A AN VII 28.

się winem, by się ukoić. Rytuałem wyśmianym również przez apologetę są obrzędy, które były obchodzone 17 grudnia z okazji świąt zwanych „biesiadą bogów”, czyli tzw. *lectisternia*. Posągi dwunastu najważniejszych bogów składano na łożach podczas uczty urządzonej na ich cześć. Łoża te musiały być jak najwygodniejsze, by bogowie mogli w pełni odpocząć. Jak twierdził wcześniej Ksenofanes, wypowiedziawszy dawnym bogom wojnę, że ludziom tylko się wydaje, że bóstwa mają podobne im stroje, ciała i mowę⁴⁰, tak i Arnobiusz zupełnie nie rozumie przekonania pogan, że „bogowie wychodzą z łon i przeżywają dni radosne, które zostały im przeznaczone”⁴¹.

Chociaż Arnobiusz, odnosząc się krytycznie i wyrażając sprzeciw wobec pogańskiego politeizmu, antropomorfizacji bóstw oraz sposobu oddawania im czci, zapewnia, że wszelkie ludzkie wysiłki zmierzające do poznania Boga są marne i bezcelowe, to jednak sam próbuje wyrazić swoją opinię na temat istoty boskiej. W większości swoich poglądów ogranicza się jedynie do tego, w jaki sposób nie należy wyobrażać sobie bóstw i ponadto nakazuje swym przeciwnikom, by skończyli z bezmyślnym przyzwyczajeniem praktykowania śmiesznych form związanych z oddawaniem bogom czci. W Arnobiańskiej krytyce antropomorfizmu pogańskiego można doszukać się wspólnych poglądów dotyczących natury bogów w *Adversus Nationes* oraz *De rerum natura* Lukrecjusza. W apologii wykorzystano epikurejską krytykę dawnych, fałszywych wyobrażeń o bogach, zwłaszcza tych utrzymujących się wśród elity umysłowej. Echo słów Lukrecjusza wyraźnie rozbrzmiewa w Arnobiańskim dowodzeniu absurdalnych zachowań w trakcie kultu religijnego. Głównym celem tych zachowań jest ułagodzenie rozgniewanych bogów⁴². Zarówno Arnobiusz, jak i Lukrecjusz, zdecydowanie zwalczają wiarę w gniew bogów, który można przebłagać różnorodnymi zabiegami, a nawet zmienić w przychylność. Zbieżność postaw widoczna jest, jeśli porównamy przytoczone fragmenty zaczerpnięte z *Adversus Nationes*⁴³ z Lukrecjuszowym wykładem na temat zabobonnego lęku, którego konkluzję wyraża wers 1140. z księgi piątej: „[...] nam cupide conculcatur nimis ante metutum” („chętnie bowiem depta się to, co przedtem zbyt strach budziło”)⁴⁴.

⁴⁰ KSENOFANES: B 14. W: G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. J. LANG. Warszawa—Poznań 1999, s. 173.

⁴¹ A AN VII 32.

⁴² LUCRETIUS: *De rerum natura* II 646—651; V 148; VI 1194 n.

⁴³ A AN VII i inne.

⁴⁴ LUKRECJUSZ: *De rerum natura* V 1140. Sposób, w jaki rozprawił się Lukrecjusz z zabobonem, przeanalizował J. KORPANTY: *Lukrecjusz i bogowie*. W: IDEM: *Lukrecjusz — rzymski apostoł epikureizmu...*, s. 143.

Arnobiusz (od)twórcą koncepcji płci boskiej

Nawiązując do koncepcji Cyserona w kwestii płci boskiej, Arnobiusz uważa, że jest rzeczą absurdalną przypisywać Bogu płęć⁴⁵. Bezsensowne jest twierdzenie, że nieśmiertelna i najszlachetniejsza natura boska jest naznaczona płcią. Podkreśla, że sprawa ta została już omówiona wyczerpująco przez ludzi o genialnych umysłach, zarówno w Rzymie, jak i w Grecji. Jednym z nich jest najbardziej elokwentny spośród Rzymian, Marek Tulliusz Cyseron, który nie obawiając się oskarżeń o bezbożność, otwarcie wyjaśnił, co o płci i naturze bogów należy sądzić. Arnobiusz dochodzi do wniosku, że gdybyśmy zwrócili uwagę przede wszystkim na poglądy Cyserona spisane w duchu prawdy, a nie tylko i wyłącznie na doskonałość stylu, to nieustanna debata na temat płci Boga zostałaaby dawno zamknięta i nie musielibyśmy bełkocząc jak dzieci powtarzać bezustannie absurdalnych treści⁴⁶.

Cyseron szczegółowo przedstawia, jak ludzkość, oprócz pomyślnych i pożytecznych odkryć przyrodniczych, wygenerowała mylne wnioski o istnieniu i naturze bogów. Arnobiusza irytują owe opaczne wnioski, niepokojące błędy oraz prawie babskie zabobony, na podstawie których wyobrażamy sobie postacie boskie, ich wiek, odzież i ozdoby, a także ich płęć, związki małżeńskie, stosunki pokrewieństwa, i wszystko, co zostało przeniesione na bóstwa z powodu upodobnienia ich do słabych ludzi. Któż byłby — pyta jeden z interlokutorów Cyserońskiej dyskusji na temat natury boskiej — kiedykolwiek aż tak ślepy, by nie zauważył, że postać ludzka została przypisana bogom bądź to przez zamysł mędrców, którzy doprowadzając ludzi nieoświeconych do kultu bogów, chcieli tym łatwiej odwieść ich od nieprawego życia, bądź też przez zabobonność, która sprawia, że ludzie, mając wizerunki bogów przed sobą i oddając im cześć, wierzą, że stają przed samymi bogami? Do powstania tego rodzaju wyobrażeń przyczynili się również poeci, malarze i rzeźbiarze, gdyż trudno było bogów przedstawić pod innymi postaciami⁴⁷.

Apologeta doskonale wie, że wywody Cyserona dotyczące płci i natury boskiej obalają mity i uprzedzenia, które załęgły się w ludzkiej mentalności.

⁴⁵ A AN III 6.3: „Adduci enim primum hoc ut credamus non possumus, immortalem illam praestantissimamque naturam divisam esse per sexus et esse partem unam mares, partem esse alteram feminas”.

⁴⁶ A AN III 6.4: „Quem quidem locum plene iamdudum homines pectoris vivi tam Romanis litteris explicavere quam Graecis, et ante omnes Tullius Romani disertissimus generis nullam veritatem impietatis invidiam ingenue constanter et libere quid super tali opinione sentiret pietate cum maiore monstravit: a quo si res sumere iudicii veritate conscriptas, non verborum luculentias pergeretis, perorata esset haec causa nec secundas ut dicitur actiones nobis ab infantibus postulare”.

⁴⁷ CICERO: *De natura deorum*. I 13, 6—1, 14, 9.

W związku z tym często ludzie o uśpionych umysłach odrzucają i krytykują dzieło Arpinaty. Nie okazują woli wgłębienia i przeanalizowania jego poglądów, gdyż one kwestionują ich wydumane wierzenia i domniemane przekonania. Co więcej — oburzeni bezpodstawnie krytykują tego rodzaju dzieła i dążą do tego, aby uchwałą senatu zniszczyć pisma, które dowodzą również prawdziwości religii chrześcijańskiej i podważają autorytet starożytnych⁴⁸. Autor *Adversus Nationes* proponuje swym przeciwnikom, o ile są przekonani o swej nieomyślności w kwestii wyobrażenia bóstwa, aby udowodnili, że Cyce-ron jest w błędzie, że wnioski jego są pochopne i bezbożne⁴⁹. Rzuci to wyzwanie z enuncjacją, że ukrywanie dokumentów czy niszczenie opublikowanego tekstu nie oznacza obrony bogów, lecz obawę przed zaświadczeniem prawdy.

Nikt nie ma prawa zarzucać chrześcijanom, że Bóg, którego czczą, jest rodzaju męskiego. To tylko kapłani pogańscy zwracają się do bóstwa w następujący sposób: „Sive tu deus es sive dea”⁵⁰ („Kimkolwiek jesteś, bogiem czy boginią”). Rodzaj męski i żeński w zdaniu Gelliusza implikuje odmienność płci oraz zdolność do płodzenia i prokreacji. W religii chrześcijańskiej, której broni Arnobiusz, nie ma rozróżniania na *deus et dea*. Słowo *deus* nie oznacza płci męskiej, a jedynie odnosi się do znaczenia. Jest rzeczą oczywistą, że apologeta „przypomina tu wyłożoną wcześniej teorię dotyczącą arbitralności rodzaju gramatycznego w łacinie. Rodzaj męski lub żeński rzeczownika jest konceptualny. W rzeczywistości nie odnosi się do różnicy płci, z wyjątkiem tych momentów, w których jasno podkreśla się różnicę między bogiem a boginią”⁵¹. Używając w modlitwach rodzaju męskiego, nie orzekamy płci boskiej, lecz wyrażamy świadomie tylko i wyłącznie imię Boga, który nie ma płci, a tym samym nie ma ciała. Natomiast w pogańskim sformułowaniu „Sive tu deus es sive dea”, wyrażony jest podział na płeć żeńską i męską wraz z wszelkimi konsekwencjami związanymi z różnicą płci⁵².

⁴⁸ A AN III 7: „Sed quid aucupia verborum splendoremque sermonis peti ab hoc dicam, cum sciam esse non paucos, qui aversentur et fugiant libros de hoc eius nec in aurem velint admittere lectionem opinionum suarum praesumpta vincentem, cumque alios audiam mussitare indignanter et dicere, oportere statui per senatum, aboleantur ut haec scripta quibus Christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas?”.

⁴⁹ A AN III 7: „Quinimmo, si fidentis exploratum vos dicere quicquam de diis vestris, erroris convincite Ciceronem, temeraria et impia dictitare refellitote, redarguite, conprobate. Nam interciperet scripta et publicatam velle submergere lectionem non est deos defendere sed veritatis testificationem timere”.

⁵⁰ AULUS GELLIUS: *Noctes Atticae* II 28.1.

⁵¹ A. VICIANO: *Retórica, filosofía y gramática en el „Adversus nationes” de Arnobio de Sicca*. Patrologia. Bd. 3. Frankfurt am Main—Berlin—Bern—New York—Paris—Wien—Lang, 1993, s. 239.

⁵² A AN III 8: „Ac ne tamen et nobis inconsideratus aliquis calumniam moveat, tamquam deum quem colimus marem esse credamus, ea scilicet causa, quod eum cum loquimur pronuntiamus genere masculino, intellegat non sexum sed usu et familiaritate sermonis appellationem eius

Omawiana kwestia nie kończy się na konstatacji, że Bóg chrześcijan nie jest płci męskiej. W rozdziale 9. księgi trzeciej *Adversus Nationes* Arnobiusz usiłuje udowodnić, że bogowie się nie rozmnażają. Gdyby bogowie rozmnażali się tak jak ludzie, uniwersum musiałoby być pełne bóstw do tego stopnia, że niebiosy nie byłyby w stanie ich pomieścić. Jeśli jednak rozmnażanie ich nie dotyczy, to w jakim celu — zastanawia się Arnobiusz — zostali wyposażeni w organy płciowe? Jest nieprawdopodobne, aby narządy rozrodcze były bezużyteczne. Chyba że nierozważna natura zrobiła bogom paskudny żart — odpowiada z lekkim cynizmem⁵³. Zwrócenie uwagi na problem rozrodczości bóstw nasuwa wątpliwości związane z imieniem Chrystusa jako syna. Arnobiusz jednak w swoim dziele nigdy nie mówi o Chrystusie jako o Synu. Być może w celu uniknięcia nieporozumień, jakie mogłoby wywołać to określenie w środowiskach politeistycznych. Podkreśla przede wszystkim, że Jezus jest nie tylko człowiekiem, ale również Bogiem⁵⁴. Ma dwie natury — boską i ludzką —

et significantiam promi. Non enim deus mas est, sed nomen eius generis masculini est, quod idem vos dicere religione in vestra non quitis. Nam consuestis in precibus 'sive tu deus es sive dea' dicere, quae dubitationis exceptio dare vos diis sexum diiunctione ex ipsa declarat. Adduci ergo non possumus, ut corpora credamus deum. Nam esse necesse est corpora, si sunt mares ac feminae, in significata et generum disiunctione. Quis enim vel exigui sensus nescit terrenorum ab illo animantium conditore non alia de causa generis diversi sexus institutos esse atque formatos, nisi ut per coitus et conubia corporum res caduca et labilis successionis perpetuae innovatione duraret? [Plat. *Conv.* 25—26]".

⁵³ A AN III 9: „Quid ergo? dicemus deos procreare, deos nasci, et idcirco his additas genitalium membrorum partes, ut sufficere prolem possent, et nova quaque suboriente fetura quicquid prior aetas abstulisset recidiva substitutio subrogaret? Ergo si haec ita sunt, id est si dii procreant superi et si per <terre>nas leges experiuntur se sexus, suntque immortales nec frigoribus fiunt senectutis effeti, sequitur ut debeant plena esse diis omnia neque innumeros caelos eorum capere multitudinem posse, siquidem et ipsi perpetuo generant et per suboles subolum multiplicata semper innumerabilitas ampliatur: aut si obscenitas coeundi ita ut decet ab diis abest, quae causa ratio que monstrabitur, cur insigniti sint his locis, quibus sexus se solet — libidinum proprietarum admonitionibus recognoscere? Neque enim veri est simile, haberi haec frustra aut inprovidam in illis suam ludere voluisse naturam, ut eos his partibus aggeraret quibus utendum non esset. Ut enim ad usus certos manus pedes oculi ceteraque constructio membrorum sua quaeque in officia constituta est, ita convenit credere in sui muneris functionem comparatas esse has partes: aut confitendum est, in deorum corporibus esse aliquid vacuum, quod sit frustra atque inaniter fabricatum”.

⁵⁴ A AN I 53: „Deus ille sublimis fuit, deus radice ab intima, deus ab incognitis regnis et ab omnium principe deo sospitator est missus, quem neque sol ipse neque ulla, si sentiunt, sidera, non rectores, non principes mundi, non denique dii magni, aut qui fingentes se deos genus omne mortalium territant, unde aut qui fuerit potuerunt noscere vel suspicari: et merito. Exutus at corpore, quod in exigua sui circumferebat parte, postquam videri se passus est, cuius esset aut magnitudinis sciri, novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit, mare funditus refusum est, aer globis involutus est tenebrarum, igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit. Quid enim restabat ut fieret, postquam deus est cognitus is, qui esse iam dudum unus iudicabatur e nobis?”.

dające się rozróżnić, ale nie rozdzielić. Mówi o Chrystusie jak o człowieku, ale nie jak o mężczyźnie.

Ponadto można doszukać się pewnych wspólnych poglądów dotyczących natury bogów w *Adversus Nationes* i w *De rerum natura*. W apologii wykorzystano epikurejską krytykę dawnych, fałszywych wyobrażeń o bogach. W dyskusji nad płcią bogów Arnobiusz głosi tezy wypracowane przez epikurejczyków: „Cóż innego nam zostaje, jak nie wierzyć w to, że bogowie na wzór nieczystych czworonogów wpadają w szal namiętności, szukając zbliżenia z pełną gniewu pożądliwością”⁵⁵? W tej polemice korzysta z terminów technicznych występujących w *De rerum natura* Lukrecjusza⁵⁶.

Pryncypialnym celem apologii Arnobiusza jest krytyka antropomorfizmu pogańskiego, wedle którego bogowie niczym poza nieśmiertelnością nie różnią się od ludzi. Jego zdaniem, należy się wystrzegać myślenia, że właściwości Boga mają jakiegokolwiek podobieństwo z odpowiednimi właściwościami w człowieku, zwłaszcza z właściwościami płciowymi. W walce z antropomorfizmem, zwłaszcza tym utrzymującym się wśród elity umysłowej, wykorzystuje Arnobiusz epikurejską krytykę fałszywych wyobrażeń o bogach⁵⁷. Ponadto bezpośrednimi intertekstami *Adversus Nationes* (interteksty⁵⁸ rozumiem tu jako zbiór tekstów i myśli autorów, którzy w znaczący sposób wpłynęli na model myślenia i pisanie przyjęty przez Arnobiusza, to znaczy pozostawili swój wyraźny ślad w tekście *Adversus Nationes*) są pisma filozoficzne Cyncerona. Autor apologii, chcąc odślonić obecne w mitach o bogach niedorzeczności i nieobyczajności, których alegoryczna interpretacja jest niedopuszczalna, powołuje się niejednokrotnie właśnie na Cyncerona. Zależność Arnobiusza od Cyncerona ilustruje⁵⁹ trzecia księga *Adversus Nationes*, będąca kompilacją cytatów, pochodzących z traktatu *De natura deorum* (I, 13, 6—1, 14, 9; II 55, 138, 139; III, 21, 53). Zarówno Cynceron, jak i Arnobiusz stanowczo protestują przeciw zabobonowi religijnemu i prymityzmowi pogańskiemu oraz antropomorfizacji bóstw⁶⁰. Trudno stwierdzić, na ile świadomie czy nieświadomie Arnobiusz nie przytacza i nie odnosi się do dwóch wydawać by się mogło obligatoryjnych ustępów bi-

⁵⁵ A AN III 10: „Quid ergo iam superest, nisi ut eos credamus inmundorum quadripedum ritu in libidinum furias gestire, cupiditatibus rabidis ire in mutuas complexions et ad postremum fractis dissolutisque corporibus voluptatis enervatione languescere?”.

⁵⁶ LUCRETIUS: *De rerum natura* IV, 1256 nn i 1193—94: „[...] nam more ferarum quadrupedumque magis ritu plerumque putantur cocipere uxores... nonne vides etiam quos mutua saepe voluptas vinxit, ut in vinclis communibus excrucientur?”.

⁵⁷ J. Korpanty: *Lukrecjusz — rzymski apostoł epikureizmu...*, s. 219.

⁵⁸ A. Dziadek: *Na marginesach lektury. Szkice teoretyczne*. Katowice 2006, s. 131.

⁵⁹ F. Mora: *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell' „Adversus Nationes”*. Roma 1994, s. 32; V. Rose: *Aristoteles pseudoepigraphus*. Lipsiae 1863, s. 617.

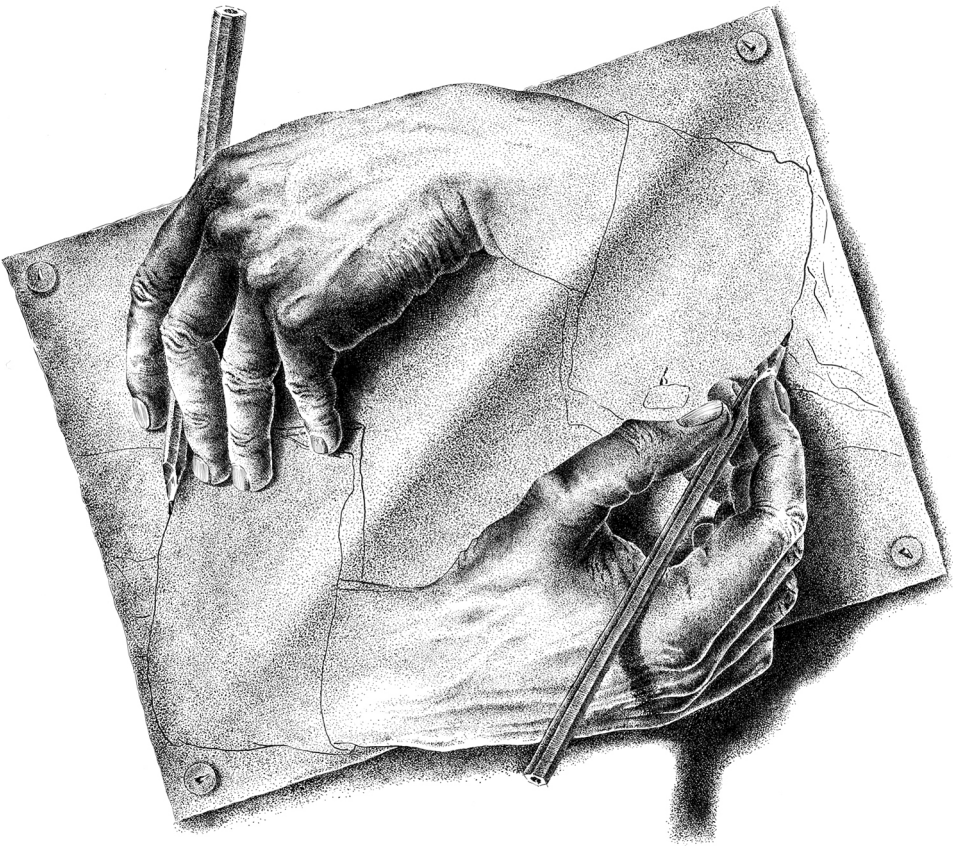
⁶⁰ A. Kucz: *Arnobio un seguente di Cicerone*. In: „Scripta Classica”. Vol. 8. Ed. A. Kucz. Katowice 2011, s. 54.

blijnych, dotyczących poruszanego tematu. O ile pominięcie fragmentu z Księgi Rodzaju: „[...] stworzył więc Bóg człowieka, na swój obraz Boży go stworzył”⁶¹, można by jeszcze zrozumieć, gdyż zwolennicy antropomorfizmu mogliby ten argument wykorzystywać do obrony swych poglądów, a temat ten rozwinął dopiero i w pełni wyjaśnił w *Sumie teologicznej* Tomasz z Akwinu⁶², o tyle fragment z Ewangelii Jana: „Bóg jest duchem; trzeba więc, by czciciele Jego oddawali mu cześć w Duchu i prawdzie”⁶³, mógłby przecież być wystarczającym argumentem, przekreślającym definitywnie pogańskie praktyki co do sposobu oddawania czci bogom. Uwzględniając stan badań w tym zakresie, trudno nie zaliczyć Arnobiusza w poczet reprezentantów teologii negatywnej, skoro uważał, że wszelkie efekty ludzkiego poznania są niedoskonałe, a tym samym nie sposób Boga poznać i zdefiniować.

⁶¹ Rdz 1, 27.

⁶² To nie Bóg jest podobny do człowieka, ale człowiek do Boga. Ale w tym podobieństwie nie zachodzi relacja symetryczna, lecz asymetryczna, wyjaśnia św. Tomasz. Trzeba uzmysłwić sobie, że nie ma tu, niestety, warunku symetryczności: jeśli stworzenie będzie podobne Bogu, to i Bóg będzie mu podobny. Można tę relację sformułować inaczej: musimy rozstrzygnąć między antropomorficznym a deistycznym pojęciem Boga. Tomasz przywołuje cytą z *Pisma Świętego*: „uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo Nasze” (Rdz 1, 26). I ostatecznie stwierdza: podobieństwo to nie relacja symetryczna, to relacja asymetryczna. Obraz jest podobny do człowieka wyrażonego na tym obrazie, ale człowiek do swojego portretu podobny nie jest. Z tego, że stworzenie podobne jest do Boga, nie wynika, że Bóg podobny jest do swego stworzenia. Możemy powiedzieć o stworzeniu „podobne do Boga”, ale nie o Bogu „podobny do stworzenia”. Za: TOMASZ Z AKWINU: *Traktat o cnotach. Summa teologii*. I 4, 3 ad 4. Przeł. W. GALEWICZ. Kęty 2006. Nieukończona doskonałość Boga nie wyklucza więc jego teistycznego pojęcia. Możemy głosić podobieństwo między stworzeniami a Bogiem bez popadania w antropomorfizm.

⁶³ J 4, 24.



IV

Umbra veri

Retoryczno-lingwistyczne refleksje Arnobiusza

Granice mojego języka wyznaczają granice mojego świata¹.

Arnobiusz – retor i orator

Nierzadko dzieje się tak, że na samym początku lektury jakiegoś dzieła przysłania je nazwisko autora. To oddziaływanie jest silniejsze, jeśli ów twórca jest już po trosze czytelnikowi znany z innych lektur. Takie odczucie zdarza się często i przywołuje próbę rozstrzygnięcia dylematu: czy znaczenie nadaje tekstowi autor, czy rodzi się ono dopiero wtedy, gdy zapisane na papierze wyrazy zostaną zaktualizowane i skonkretyzowane w świadomości czytelnika. Mimo że w tym miejscu nie pora na to, by roztrząsać sens przełomowej koncepcji znaczenia jako zdarzenia mogącego zaistnieć tylko przy współdziale interpretatora tekstu², oczywiste jest to, że sens *Adversus Nationes* w dużej mierze uzależniony jest od kontekstu i sytuacji, w której powstał. Wczytując się w słowa Arnobiusza, mam dość szczególne odczucia. Samego autora, a także jego dzieło przysłoniła kobieta, z którą niegdyś flirtował, by w końcu ją poślubić na dobre i na złe. I jeśli czasem mówił źle o swej starej towarzysze, to nigdy nie

¹ L. WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-philosophicus* 5, 6.

² Stanley Fish był prawdopodobnie pierwszym literaturoznawcą, który zakwestionował podstawowy dogmat formalistów, utrzymujących, że tekst jest obiektywnie weryfikowalnym nośnikiem sensu, a znaczenie przekazu można poznać poprzez analizę jego struktury. Sformułował swą koncepcję w esej z wczesnych lat siedemdziesiątych *Literature In the Reader: Affective Stylistics* [„Literatura w czytelniku. Stylistyka afektywna”]. Cf. L. DRONG: *Narodziny literaturoznawstwa neopragmatycznego z ducha starożytnej sofistyki*. W: *Znaki, tropy, mgławice. Księga pamiątkowa w sześćdziesiątą rocznicę urodzin Profesora Wojciecha Kalagi*. Red. L. DRONG, J. MYDŁA. Katowice 2009, s. 70.

brał pod uwagę możliwości rozstania z nią³. Choć był to ślub pogański, był jednak wielce wówczas ceniony, bo przecież sam chrześcijański Cynceron, Laktancjusz, dał się zapisać do szkoły, aby obcować z Arnobiuszową małżonką. Aż dziw bierze, że podobnie zrobiło wielu innych, że Arnobiusz na to się godził, a nikomu nie przeszło nawet przez myśl, aby się z niej wyśmiewać czy nazywać ją kobietą lekkich obyczajów. Wszyscy zgodnie określali ją wdzięcznym imieniem „retoryka”. A gdy ją już wykorzystali, stawali się retorami bądź oratorami. Nierzadko jednym i drugim.

W literaturze pod hasłem „Arnobiusz” można doszukać się wzmianki, że był to ceniony nauczyciel retoryki w Sicca Veneria. Arnobiusz, podjąwszy intelektualny spór ze światem pogańskim, został autorem jednego z najbardziej enigmatycznych dzieł literackich tegoż antycznego *agonu* idei⁴. Szczególnie wyjątkowe wydają się jego opinie na temat retoryki, głównie tej uprawianej na modłę sofistyczną, a także, wprawdzie nieliczne, ale dość stanowcze uwagi w odniesieniu do językoznawstwa.

Recepcja *Gorgiasza* w *Adversus Nationes* Arnobiusza

W 59. rozdziale pierwszej księgi *Adversus Nationes* Arnobiusz próbuje zastanowić się nad zagadnieniami głównie natury językoznawczej, biorąc pod uwagę relację, jaka zachodzi między słowem mówionym a rzeczywistością. Roztrząsając te dylematy, bliskie obserwacjom filozofów eleackich, używa również ostrych słów pod adresem retorów, a zwłaszcza sofistów. Arnobiusz z pogardą odnosi się do retoryki i ośmiela się ją emfatycznie atakować, nawiązując do najbardziej dynamicznego z wszystkich Platońskich dialogów — *Gorgiasza*. Konfrontując poruszaną w nim problematykę ze zdecydowaną krytyką środków gmatwających przedstawianie rzeczywistości, przyćmiewających prawdę, czyli chwytów retorycznych, wydawać by się mogło, że retor z Sicca Veneria przeczy samemu sobie. Z jednej strony bowiem ukazuje się jako laudator, niejako naśladowca *Gorgiasza*, z drugiej strony ewidentnie go krytykuje. Zdaniem Arno-

³ H. LE BONNIEC: *Arnobius. Contre les Gentils*. T. 1: *Livre 1*. Paris 2002, s. 8.

⁴ Za prawdziwą perłę literatury apologetycznej uważa się *Oktawiusza* Minucjusza Feliksa. Dialog ten, powstały najprawdopodobniej ok. 200 roku po Chr., zapowiada i otwiera wielkie dyskusje filozoficzne, jakie toczyły się w III i IV wieku, i niczym soczewka skupia już w sobie wszystkie najważniejsze punkty kontrowersji narastającego pomiędzy chrześcijanami a zwolennikami tradycyjnych wierzeń i kultów sporu, w którym cechą dystynktywną jest koncepcja Boga i bóstwa, boskości, a także boskich atrybutów. Cf. MINUCJUSZ FELIKS: *Octavius*. Przeł. J. SAJDAK. Poznań 1925.

biusza, napuszony styl i mowa skomponowana zgodnie z regułami retorycznymi nadają się do stosowania tylko w określonych sytuacjach: na forum, w sądach, na zgromadzeniach ludowych:

Pompa ista sermonis et oratio missa per regulas contionibus litibus foro iudiciisque servetur deturque illis immo qui, voluptatum delinimenta quaerentes, omne suum studium verborum in lumina contulerunt⁵.

Arnobiusz uprawianie retoryki nazywa szukaniem powierzchownej atrakcyjności (*voluptatum delinimenta*). Dobieranie błyskotliwych słówek (*verborum in lumina*) określa pospolitym schlebaniem słuchaczom. W ten sposób nawiązuje do Sokratesa, który twierdził, że mówcy „wychodzą na przypodobanie się obywatelom i swoim tylko własnym dobrem zajęci, nie dbają o pospolite [tj. wspólne] i niby z dziećmi małymi obcuja z tłumami, przyjemność im tylko chcąc sprawić”⁶. Według Sokratesa, „retoryka jest doświadczeniem w wyrabianiu pewnych ponęt i przyjemności”⁷. Co więcej, „wymaga duszy dowcipnej, tęgiej, posiadającej już z natury dar obcowania z ludźmi. Nazywa ją w ogólności schlebaniem. Nie jest sztuką, tylko doświadczeniem i rutyną”⁸. Z podobną pogardą odnosi się do krasomówstwa również Arnobiusz. Należy jednak zauważyć, że — sam przepojony rutyną — daleki jest od propagowanej przez siebie zasady w praktycznym dowodzeniu i postępowaniu apologetycznym. Jego proza jest mocno zretoryzowana i nasączona retorycznymi figurami⁹. Ulega on niejednokrotnie żonglerce słownej, aby uatrakcyjnić tekst¹⁰:

Cum de rebus agitur ab ostentatione summotis, quid dicatur spectandum est, non quali cum amoenitate dicatur, nec quid aures commulceat, sed quas adferat audientibus utilitates: maxime cum sciamus etiam quosdam sapientiae deditos non tantum abiecisse sermonis cultum verum etiam, cum possent ornatus atque uberius eloqui, trivialem studio humilitatem secutos, ne con-

⁵ A AN I 59: „Ten pompatyczny styl oraz mowa ściśle skomponowana według reguł niech obowiązuje na zgromadzeniach ludowych, podczas polemik na forum oraz w sądach; i niech żonglerkę słowną uprawiają ci, którzy szukając powierzchownej atrakcyjności, cały swój wysiłek skierowali na dobieranie błyskotliwych słówek i poświęcają swój wysiłek li tylko kunsztowi języka”.

⁶ PLATON: *Gorgiasz* 502 D-E.

⁷ PLATON: *Gorgiasz* 462 C.

⁸ PLATON: *Gorgiasz* 463 A-B.

⁹ Apologeci wczesnochrześcijańscy w celu propagowania nowych treści posługiwali się greckimi metodami klasycznej retoryki. Cf. A. CORBEILL: *Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire*. In: *A Cambridge Companion to Roman Rhetoric*. Eds. W. DOMINIK and J. HALL. Oxford 2007, s. 70.

¹⁰ A.F. MEMOLI: *Diversità di posizioni e apparenti incoerenze degli scrittori latini cristiani di fronte alla eloquentia classica*. „Aevum” 1969, Vol. 43, s. 114—143.

rumperent scilicet gravitatis rigorem et sophistica se potius ostentatione iactarent¹¹.

Podjmując ścieżkę wyznaczoną przez głównych przedstawicieli filozofii klasycznej, Sokratesa i Epikura, Arnobiusz lekceważy *orationis ornamenta* jedynie teoretycznie. Na temat płaszczyzny estetycznej w retoryce wypowiedział się również Seneka, którego deklaracja dotycząca stylu brzmi: „Non delectent verba nostra, sed prosint”¹². Nietrudno odnaleźć wyraźny ślad takiego myślenia w poglądach Arnobiusza, niezwykle często nawiązującego do poglądów głównych przedstawicieli filozofii klasycznej¹³. Warto w tym miejscu prześledzić wypowiedzi odnoszące się do głównych aspektów retoryki. Podążając za Sokratesem, nauczyciel Laktancjusza wyraża tak pogardliwy stosunek do uprawianej sztuki wymowy, że żaden z jego uczniów nie chciałby zostać przyłapany na tym zajęciu:

Argutiae sunt ut apparet atque acumina haec omnia, quibus fulcire sollemne est malas in iudiciis causas, quin immo, ut verius dicam, sophisticarum disputationum colores, non quibus [non] verum sed imago et species **veri** semper atque **umbra** conquiritur¹⁴.

Umbra veri (cień prawdy) to Arnobiuszowy zwrot, który kojarzy się z porównaniem niezwykle barwnie przedstawionym przez Sokratesa: „retoryka jest cząstki politycznej upiorem”¹⁵. „Upiór” to zgoła nic innego jak „widziadło,

¹¹ A AN I 59: „Kiedy chodzi o sprawy, w których ostentacja nie odgrywa roli, należy przyjąć się temu, co się mówi, a nie temu, z jakim wdziękiem ani też czy jest to przyjemne dla ucha, lecz temu, jaki pożytek niesie to słuchaczom. Zwłaszcza że bardzo dobrze znani są nam tacy filozofowie, którzy nie tylko odrzucali wytworność stylu, lecz — chociaż mogli wypowiedzieć się w sposób bardziej wyszukany i ozdobny — wybierali potoczny styl wypowiedzi, by nie zaszkodzić ważności tekstu ani nie chęłpić się popisami sofistycznymi”.

¹² SENEKA: *Epist.* 75, 2—7: „Niech słowa nasze będą nie tyle przyjemne, ile pomocne”.

¹³ A. KUCZ: *Arnobio un seguace di Cicerone*. In: „Scripta Classica”. Vol. 8. Ed. A. KUCZ. Katowice 2011, s. 49—54.

¹⁴ A AN V 33: „Są to, bez wątpienia, subtelności i sztuczki przenikliwe, za pomocą których wyjaśnia się wszelkie niepewne sprawy w dyskusjach opiniujących lub — by powiedzieć dobitniej — są to pełne blichtru chwytły sofistyczne, za pomocą których nie dochodzi się do prawdy, lecz do obrazu, do pozoru albo do cienia prawdy”. Cf. SEKSTUS EMPIRYK: *Przeciw retorom* 42. W: IDEM: *Przeciw uczonym. (Adversus mathematicos I—VI)*. Przeł. Z. NERCZUK. Kęty 2007, s. 99.

¹⁵ PLATON: *Gorgiasz* 463 D: „ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον”.

Na konferencji naukowej poświęconej *Gorgiaszowi*, zorganizowanej 12 października 2011 roku przez pracowników Katedry Myśli Politycznej Instytutu Politologii UKSW w Warszawie, prof. Helena Cichocka, krytykując przekład Witwickiego, zaproponowała następujący: „Retoryka jest odzwierciedleniem części polityki”. Jednak najtrafniej oddaje wyrażoną w tym miejscu myśl Sokratesa przekład dr. Łukasza Tofilskiego: „Retoryka jest w jakimś stopniu karykaturą polity-

pozór, widmo, cień”, który wykreować można za pomocą *colores*. Ze względu na występujące w tekście słowo *colores* zatrzymajmy się na chwilę nad tym określeniem zastosowanym przez Arnobiusza w następującym kontekście: „[...] *sophisticarum disputationum colores, quibus non verum sed imago et species veri semper atque umbra conquiritur*”¹⁶. Zmianierzowany ton dysput sofistycznych nie może doprowadzić do prawdy, lecz jedynie do pozoru czy do cienia prawdy. Zdaniem Arnobiusza, sofisci to — jak dziś powiedzielibyśmy — fachowcy od marketingu politycznego, oferujący instruktaż z zakresu manipulowania opinią publiczną oraz zabiegów socjotechnicznych. W związku z tym nie zasługują na miano prawdziwych miłośników mądrości. *Umbra veri*, cień prawdy uzyskują za pomocą *colores*. *Color* to retoryczny chwyt, to przyjęta w deklamacjach metoda przedstawienia sprawy, doboru argumentów, przyjęcia postawy mówiącego¹⁷. *Colores* to wszelkie zabiegi, dzięki którym argumentacja staje się pozornie słuszna. *Color* to powłoka, jest tym dla retoryki, czym dla sztuki poetyckiej *integumentum*¹⁸, które to, co skrywa, zasłania. To ulubiony chwyt retoryczny zarówno poetów, jak i oratorów¹⁹. Pełni funkcję *velum veritatis* i jest niczym peplum Ateny²⁰, które własnoręcznie bogini utkała, które wkłada wraz ze swoimi myślami, i które powinno być interpretowane jako jej mądrość intelektualna²¹. Odsłonięcie ukrytego sensu, czyli *detegumentum integumentum*, prowadzi do głębszego zrozumienia przekazu. Analogicznie do metody *integumentum* działa *color*. Aby zrozumieć ostateczny wynik zabie-

ki”. „Odzwierciedlenie” natomiast zaproponowane przez prof. Cichocką nie oddaje nam niestety pejoratywnego ciężaru, jakim jest obciążona w tym Platońskim dialogu retoryka, jako sztuka przekonywania. Niemal cały Platoński *Gorgiasz* oscyluje wokół tejże kwestii.

¹⁶ A AN V 33, 1.

¹⁷ T. SAPOTA: *Juvenalis*. Katowice 2009, s. 89. Cf. SENECA THE ELDER: *Declamations*. Ed. and transl. M. WINTERBOTTOM. Cambridge, Massachusetts—London 1974, s. XVIII—XIX.

¹⁸ *Integumentum* dzięki swej oryginalności zajmuje ważną pozycję na kartach literatury. Termin *integumentum* w dosłownym tłumaczeniu oznacza nakrycie, osłonę, zasłonę. Metaforycznie może też oznaczać środki ukrycia, zatajenia, przemilczenia. Bardzo często termin „alegoria” był zastępowany terminem *integumentum*. Do teorii *integumentum* najczęściej odwoływano się w wiekach średnich, zwłaszcza w XII wieku w szkole w Chartres odegrała ona istotną rolę. Otóż Wilhelm z Conches (1080—1145) stosował metodę *integumentum* w sposób do tego stopnia wyrafinowany i tak często, że uczynił z niej symbol szkoły w Chartres. Por. M. LEMOINE: *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*. Milano 1998, s. 75.

¹⁹ L.J. SWIFT: *Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets*. „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1965, Vol. 96, s. 439—448.

²⁰ *Iliada* V 734—735.

²¹ Dzięki odsłonięciu prawdy ukrytej w traktatach filozoficznych, w opowiadaniach, zagadkach, baśniach, a także w sztukach plastycznych można zinterpretować „sens, często zawily, zawarty w owych fenomenach historii idei”. Cf. E. MACCAGNOLO: *Il Divino e il Megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola Chartres (Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre)*. Milano 1980, s. 130.

gów sofistycznych, należy wywabić, zdekoloryzować *colores*. *Nota bene* w *Słowniku antonimów* przeciwieństwem słowa ‘koloryzowanie’ jest ‘prawda’. Za sprawą *colores* oskarżenie lub obrona polegały na pomysłowym upozorowaniu winy lub niewinności osób zainteresowanych w procesie, często za pomocą zręcznie dostosowanej do tego celu charakterystyki²². *Color* to konieczny zabieg artystyczny, który był ogólnie dozwolony i powszechnie stosowany, ponieważ „sin erunt ficta, eo magis erunt conservanda praecepta”²³. *Color* to celowy retusz w znaczeniu przynoszącym korzyść dla apologety. *Color* jest podstawowym fenomenem powiększania względnie pomniejszania (*augere/minuere*). Fenomen ten znajduje wyraz w *narratio*, przez *brevitas* (w szczególności przez *praeteritio* i unikanie szczegółów na rzecz skrótów), przez zabiegi *elocutio* (szczególnie przy wyborze łagodniejszych synonimów): „Verbis elevare quaedam licebit: luxuria liberalitatis, avaritia parsimoniae, negligentia simplicitatis nomine lenietur”²⁴, przez zabiegi odpowiedniej prezentacji: „Voce, habitu vel favoris aliquid vel miserationis merebor”²⁵, przez zabiegi *dispositio*, jak w przypadku nagromadzenia korzystnych argumentów w jakimś punkcie *narratio* i za pomocą *narratio partita*.

Za sprawą chwytu retorycznego, jakim jest *color*, dysputy sofistyczne zapewniają jedynie *umbra veri*, ową koloryzację nazywam umbraweryzacją. To też w postępowaniu retorycznym, a zwłaszcza w sofistycznym, Arnobiusz nie widzi związku pomiędzy formą a prawdą. Sam jednak pada ofiarą chwytów retorycznych. Pozycja *sermo* — *res* i jej realizacja jest również zachwiana w samej apologii Arnobiusza, który nieustannie posługuje się całą gamą dozwolonych środków retorycznych w *ars rhetorica*. Retor z Sicca Veneria z jednej strony przyjmuje i stosuje metody sofistów, z drugiej strony ich krytykuje. Co więcej: idąc za Protagorasem, wskazuje na nieskuteczność i ograniczoność możliwości poznawczych, zwłaszcza jeśli chodzi o poznanie kwestii tajemniczych (boga czy bóstw). Same zdolności oratorskie nie zagwarantują dojścia do prawdy:

Sed quid istud ad causam? numquid enthymemata | syllogismi resque aliae similes scire illos veritatem spondent aut ea re digni sunt quibus necessario debeat rebus de obscurissimis credi? Personarum contentio non est eloquentiae viribus set gestorum operum virtute pendenda. Ille [non] est dicendus

²² SENEKA: *Controversiae* 1, 1, 16.

²³ *Rhet. Her.* I, 9, 16: „Jeśli przedmiot sprawy będzie fikcyjny, tym bardziej potrzebne są artystyczne zabiegi”.

²⁴ QUINTILIANUS: IV, 2, 77: „Niekiedy wolno złagodzić znaczenie słów: swawolność nazwać swobodą, skąpstwo zbytnią oszczędnością, a zaniedbanie nieroztropnością”.

²⁵ QUINTILIANUS: IV, 2, 77: „Głosem lub postawą zyskam jakąś przychylność lub współczucie”.

auctor bonus, qui sermonem candidule prompsit, sed qui quod pollicetur divinorum operum prosequitur sponsione²⁶.

W tej sytuacji proponuje wynaleźć inne kryterium prawdy niż logiczna zgodność czy poprawność gramatyczna albo ubarwiona kompozycja retoryczna czy stylistyczna. Arnobiusz podkreśla, że występuje silny związek pomiędzy płaszczyzną formalną a treściową. Praktyka Arnobiusza jako mówcy, jego talent oraz znajomość greckiej i rzymskiej teorii retorycznej pozwalają mu na wysunięcie postulowanych już wcześniej wniosków w dziedzinie krytyki i teorii wymowy. Retor z Sicca Veneria w swych konkluzjach opiera się na tradycji greckiej i rzymskiej, czerpiąc głównie z myśli Cyncerona. Ten zaś był naśladowcą Demostenesa, Izokratesa, Platona i Arystotelesa²⁷. Zarówno Arnobiusz, jak i Cynceron podkreślają, że wymowa, jeśli ma być autentyczna, musi opierać się na rzetelnej wiedzy. Tak więc nie może zrywać z prawdą i być sprowadzana tylko do sprawności czysto technicznej, efektywnej gry słownej czy doznań emocjonalnych²⁸. Musi być poparta konkretnymi realiami. Z jednej strony Cynceron, podając definicję doskonałego oratora, używa trzy razy spójnika *et*, by w ten sposób podkreślić równoważność trzech celów i aspektów wymowy: merytorycznego (*docere*), emocjonalnego (*persuadere* i *movere*) i estetycznego (*delectare*): „[...] optimus est enim orator, qui dicendo animos audientium et docet et delectat et permovet”²⁹. Z drugiej strony Cynceron, a za nim Arnobiusz, potępia działalność mówców należących do tak zwanego kręgu *rhetores Latini*, którzy twierdzili, że każdą rację można udowodnić, a retoryka jest li tylko wirtuozerią słowa³⁰. Zdaniem obu, Cyncerona i mistrza Cyncerona chrześcijańskiego, nie można retoryki traktować jako sprawności czysto technicznej, ponieważ sztuka mówienia jest połączeniem dwóch płaszczyzn: werbalnej i treściowej, gdzie warstwa treści jest nadrzędna w stosunku do *verba*, które muszą być dopasowane do treści przemówienia. *Verba* mają wyraźny charakter — *a postero-*

²⁶ A AN II 11: „Lecz jak to się ma do naszej sprawy? Czy entymemy, sylogizmy i inne tego rodzaju rzeczy zapewniają znajomość prawdy albo czy powinno się im dowierzać w kwestiach tajemniczych? Konfrontacja osób nie powinna przebiegać tylko w oparciu o zdolności oratorskie, lecz także w oparciu o moc ich dzieł. Nie uważa się za dobrego tego autora, który bezbłędnie skomponuje mowę, lecz tego, który potwierdza swoje obietnice gwarancją dzieł Bożych”.

²⁷ R. WARDY: *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato, and their successors*. London—New York 1996.

²⁸ W tym miejscu należy przypomnieć, że w retoryce Arpinaty szczególną rolę odgrywały takie czynniki, jak: emocje, prowokacja, sterowanie nastrojem. Cf. E. NARDUCCI: *Gli arcani dell'oratore*. A&R 1984, Vol. 29, s. 129—142.

²⁹ CICERO: *De optimo genere oratoris*, 1, 3: „Ten jest doskonałym mówcą, który mówiąc i poucza, i bawi, i porusza słuchaczy wewnątrz”.

³⁰ A. BRZÓZKA: *Cynceron jako teoretyk i krytyk literacki*. Kraków 2007, s. 19.

ri — w stosunku do *res*. O zależności *res* — *verba* mówi Ciceron w *De oratore* kilkakrotnie:

Ea [sc. Res et sententiae] vi sua verba parient, quae semper satis ornata mihi quidem videri solent, si eius modi sunt, ut ea res ipsa peperisse videatur³¹.

Rerum enim copia verborum copiam gignit; et, si est honestas in rebus ipsis, de quibus dicitur, existit ex re naturalis quidam splendor in verbis³².

Owo podporządkowanie formy wobec treści podkreśla również Arnobiusz w cytowanym już fragmencie z rozdziału 11. księgi drugiej. Słowo, bez oparcia w treści, która ma być prawdziwym obrazem rzeczywistości, znakiem czynów i dzieł, nie może stanowić podstawy działalności retorycznej. Słowo jest narzędziem w dochodzeniu do prawdy. Dojście do prawdy jest procesem, w którym krzyżują się trzy główne kryteria: kryterium merytoryczne (synteza retoryki z filozofią), kryterium emocjonalne oraz kryterium estetyczne. Te trzy aspekty stanowią podstawę teoretycznej triady w teorii wymowy, której celem jest uporządkowanie słów pozwalających poznać prawdę (*docere*), nadanie słowu pięknej formy (*delactare*), zmuszenie rozumu ludzkiego do szukania odpowiedzi na najważniejsze pytania ludzkości (*persuadere* i *movere*). Arnobiusz podkreśla, że zachodzi ścisły związek pomiędzy filozofią i retoryką³³. Zarówno filozofia, jak i retoryka powinny prowadzić człowieka do prawdy:

Medietas ergo quaedam et animarum anceps ambiguaque natura locum philosophiae peperit et causam cur appeteretur invenit, dum periculum scilicet ex malis iste formidat admissis, alter concipit spes bonas, si nihil sceleris faciat et cum officio vitam iustitiaque traducat³⁴.

³¹ CICERO: *De oratore* II 146: „To one same z siebie zrodzą słowa, które przynajmniej mnie zawsze wydają się wystarczająco ozdobne, jeśli sprawiają wrażenie zrodzonych z samej sprawy”. Przeł. B. AWIANOWICZ w: MAREK TULLIUSZ CYCERON: *O mówcy*. Kęty 2010, s. 345.

³² CICERO: *De oratore* III 125: „Bogactwo treści rodzi przecież bogactwo słów. A jeśli w samym przedmiocie, o którym mówimy, jest dostojność, w naturalny sposób wynika z tego również blask słów”. Przeł. B. AWIANOWICZ w: MAREK TULLIUSZ CYCERO: *O mówcy...*, s. 609.

³³ W tym punkcie stanowisko Arnobiusza jest zupełnie różne od stanowiska Platona, który przeciwstawia retoryce prawdziwą filozofię, oznaczającą bezinteresowne poszukiwanie prawdy.

³⁴ A AN II 31: „Niepewny stan średni dusz oraz ich ambiwalentna natura dają miejsce filozofii i wskazują przyczynę, dla której musi się zbliżyć do niej i ten, który się boi z racji popełnionych nieprawości, i ten, który nadzieję pokłada w niepopelnieniu nieprawości i życiu w sprawiedliwości, wypełniając świadomie swoje obowiązki”.

Autor *Adversus Nationes*, analizując płaszczyznę merytoryczną i formalną słowa, postuluje syntezę retoryki z filozofią. Filozofia i retoryka mają sens wtedy, gdy uczą żyć. Rękojmą prawdy jest życie tego, który głosi prawdę. Wnioski, do których dochodzi Arnobiusz, są w istocie kluczowymi zagadnieniami, wokół których koncentruje się teoria retoryczna Cyserona, ostatecznie dopracowana przez Kwintyliana, propagującego hasło: „orator vir bonus”.

Arnobiusz o roli *consuetudo* w języku³⁵

Refleksje Arnobiusza nad anomaliami językowymi nie stanowią wprawdzie systematycznego wykładu teoretycznego dotyczącego języka i stylu, ale są niebagatelny głosem w dyskusji o *latinitas*, która jest idiomatycznie poprawnym sposobem wyrażania się. Problematyka analogii i anomalii w języku jest przedmiotem zainteresowań już od ponad dwóch tysięcy lat. Badania naukowe stoików oraz filologów aleksandryjskich i pergamońskich oscylowały wokół problematycznego sporu o analogię i anomalię w języku. W rzeczywistości to nie oni byli prekursorami tegoż sporu, ponieważ rozważania dotyczące analogii i anomalii były przedłużeniem dyskusji filozofów na temat zasady *physei* i *thesei*³⁶. Fundament tej kontrowersji przygotował Heraklit, który jako prekursor wariabilizmu uważał wszechświat i wszystkie jego części za zmienne, lecz w ramach pewnego porządku, normy, *thesis*. Porządkiem tym dla Heraklita był Logos — siła kosmiczna, która rządzi światem i w której człowiek ma jedynie swój udział. Ontologia Heraklita sprowadza się do utożsamienia Rzeczywistości z Logosem. Dyskurs filozofii jest zarazem logosem adekwatnym do Logosu Rzeczywistości, jest dyskursem prawdziwym, w odróżnieniu od fałszywych opowieści mityczno-poetyckich³⁷. Głos w dyskusji zabrali również eleaci, odrzucając zmienność świata na rzecz stałości jako naczelnej właściwości bytu³⁸. Ksenofanes, który stanowił ogniwo łączące między opcją jońską a eleacką, dotknął aspektu psychologicznego. Otóż wskazał na ważki problem antropomorfizacji boga. Ostrą krytyką nadawania bóstwu cech ludzkich i tym samym czynienia z istoty wyższej hybrydy rozmaitych ludzkich cech osobowościowych,

³⁵ Niniejszy podrozdział jest nieco zmienioną wersją artykułu *Arnobio sull'analogia e sull'anomalia nella lingua*. In: „Scripta Classica”. Vol. 9. Ed. T. ALEKSANDROWICZ. Katowice 2012.

³⁶ A. HEINZ: *Starożytny spór o analogię i anomalię w świetle językoznawstwa współczesnego*. W: IDEM: *Język i językoznawstwo*. Warszawa 1988, s. 26—35.

³⁷ K. MRÓWKA: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa 2004, s. 14.

³⁸ W. TATARKIEWICZ: *Historia filozofii*. Warszawa 2002, s. 33.

wskazał na subiektywizm poznania i zaakcentował, że prawda jest poznawalna jedynie częściowo. Sam był przekonany o niezmienności boga i niemożności poznania boga, a tym samym jego nazwania³⁹.

Pierwszym poważniejszym dziełem językoznawczym jest dialog *Kratylos* Platona, poświęcony kwestii pochodzenia języka (glottogenezie) oraz adekwatności nazw do desygnatów. Na tym etapie język traktowano jako słownik, zbiór nazw, w przeciwieństwie do późniejszego, zainicjowanego badaniami Arystotelesa ujęcia języka obejmującego płaszczyznę syntaktyczną. Istotne pytanie o relacje zachodzące między językiem a rzeczywistością postawili stoicy, m.in. Chrysippos z Soloi: czy przyporządkowanie to jest oparte na regularności, to jest analogii, czy też na nieregularności, czyli anomalii? Stoicy uważali, że język nie może służyć poznaniu. Wieloznaczność wyrazów, wahania rodzajowe, różnorodność końcówek w tych samych kategoriach gramatycznych oraz nieregularności w synonimii czy w antonimii świadczą o tym, że przyporządkowanie język-rzeczywistość jest anomalijne⁴⁰.

Filologowie aleksandryjscy, zwolennicy analogii, m.in. Arystarch z Samotraki, twierdzili, że proces rozwoju języka i różnorodność morfologiczna podległe są pewnym stałym regułom gramatycznym. W rezultacie doprowadzili do wyróżnienia przeciwstawnych sobie pojęć kategorialności i jednostkowości, tj. reguł i wyjątków. Filologowie pergamońscy, zwolennicy anomalii, m.in. Krates z Mallos, uważali, że rozwój języka jest spontaniczny i nie podlega żadnym ustalonym regułom. Ich zdaniem, język jest zjawiskiem wielopostaciowym, w którym analogia bardzo często zawodzi i wobec tego nie może ona stanowić podstawy czy kryterium analizy, natomiast tym, co wysuwa się zdecydowanie na plan pierwszy, jest anomalia jako brak proporcjonalności⁴¹.

Rozwiązanie pośrednie w tym sporze znalazł najwybitniejszy gramatyk, uczony rzymski Marek Terencjusz Warron. W dziele *De lingua Latina* przeprowadził szczegółową analizę problematyki analogii i anomalii, konstatując, że analogia i anomalia wzajemnie się nie wykluczają, lecz stanowią dwa aspekty tego samego procesu, że warunkują się wzajemnie i uzupełniają:

Sed ii qui in loquendo partim sequi iubent nos consuetudinem, partim rationem, non tam discrepant, quod consuetudo et analogia coniunctiores sunt inter se, quam iei credunt. Quod est nata ex quadam consuetudine analogia et ex hac consuetudine item anomalia; itaque consuetudo ex dissimilibus et similibus verbis eorumque declinationibus constat: neque anomalia neque

³⁹ G. REALE: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Przeł. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2008, s. 129–138.

⁴⁰ A. HEINZ: *Dzieje językoznawstwa w zarysie*. Warszawa 1978, s. 36.

⁴¹ Ibidem, s. 44.

analogia est repudianda, nisi si non est homo ex anima, quod ex corpore et anima⁴².

Poglądy encyklopedysty Warrona dotyczące języka były niezwykle wyważone: analogia i anomalia są w języku nierozzerwalnie z sobą związane. Podobne stanowisko w swym postępowaniu metodologicznym przyjął Kwintylijan w *Institutio oratoria*. Jego zdaniem, wypowiedź opiera się na czterech czynnikach. Są nimi analogia/rozumowanie, tradycja, autorytet i zwyczaj: „[...] sermo constat: ratione, vetustate, auctoritate, consuetudine”⁴³. Przyjmuje się, że reguły te pozwalają na odróżnienie językowej poprawności od błędu językowego⁴⁴.

Arnobiusz należy do grona pięciu najważniejszych przedstawicieli łacińskiej literatury patrystycznej, którzy byli z zawodu nauczycielami retoryki⁴⁵. Po nawróceniu na chrześcijaństwo dalej uznawali oni sztukę wymowy za najużyteczniejsze narzędzie w nauczaniu doktryny chrześcijańskiej⁴⁶. Znaczącym zjawiskiem ich działalności jest to, że nieprzerwanie w ich nauczaniu przeważała retoryka, a sama twórczość literacka podporządkowana została jej zasadom. Zasady retoryki stosowano nie tylko do *logos*, przemówienia w znaczeniu ścisłym, to znaczy do przemówienia epideiktycznego, ale również do innych rodzajów prozatorskich, do korespondencji, historiografii, traktatów naukowych, a także do poezji⁴⁷. Apologia Arnobiusza powstała w erze chrześcijańsko-pogańskiego konfliktu, w okresie prześladowań Dioklecjana. Należy więc do korpusu dzieł apologetycznych, które są wyrazem wielkiej polemicznej pasji i zapału, tchną duchem antyku. Praźródło tychże traktatów należy się doszukiwać w mowie sądowej: oskarżycielskiej czy obronnej. Liczy się w nich argumentacja wyrażona za pomocą mocnych argumentów⁴⁸.

Arnobiusz nie tyle jest prekursorem krytyki języka, ile kontynuatorem badań prowadzonych nad naturą i istotą języka w starożytności. W tym zakresie

⁴² VARRO: *De lingua Latina*. IX, I, 2—3.

⁴³ QUINTILIANUS: *Institutio oratoria*. I, 6, 1.

⁴⁴ H. LAUSBERG: *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł. A. GORZKOWSKI. Bydgoszcz 2002, s. 281.

⁴⁵ Najważniejsi przedstawiciele literatury patrystycznej, którzy byli nauczycielami retoryki, to: Tertulian, Cyprian, Arnobiusz, Laktancjusz oraz Augustyn.

⁴⁶ G.A. KENNEDY: *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. London 1999, s. 167.

⁴⁷ M. FUHRMANN: *Das systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*. Göttingen 1960, s. 9.

⁴⁸ P. JANISZEWSKI: *Early Christian polemics against religious adversaries: adversus, contra, kata, pros*. „Open Theology, A Theological Quarterly” 2007, Vol. 1 na stronie: http://www.opentheology.org/index.php?option=com_content&task=view&id=40&Itemid=42&limit=1&limitstart=2 (data dostępu: 06.03.2011).

jest kontynuatorem Gorgiasza, który zastanawiał się nad tym, w jakim stopniu język jest odzwierciedleniem rzeczywistości⁴⁹. Zastanawiając się nad relacją, jaka zachodzi między mową/*sermo* a rzeczywistością/*res*, naświetla niektóre kwestie natury językoznawczej w *Adversus Nationes*. Obserwacje Arnobiusza dotyczące związku, jaki zachodzi między językiem a rzeczywistością, są bliskie obserwacjom i wnioskowi filozofów eleackich, m.in. Ksenofanesa, Parmenidesa i Zenona. Retor z Sicca Veneria dokonuje rozróżnienia między bytem rzeczywistym i niezmiennym, a więc obiektywnym, a bytem percypowanym zmysłowo, pod różnymi postaciami, a więc subiektywnym. Oprócz antynomii rzeczywistość—język zwraca uwagę na trzeci element. Jest nim człowiek jako istota percypująca rzeczywistość i myśląca o rzeczywistości, a jednocześnie będąca twórcą i użytkownikiem języka. Jako twórca i użytkownik języka popełnia błędy. Owym błędom, anomaliiom występującym w języku poświęca autor 59. rozdział pierwszej księgi. Należy zaznaczyć, że do tego rodzaju analizy został sprowokowany, dlatego najpierw odpowiada swym adwersarzom na zarzut skierowany pod adresem autorów chrześcijańskich, że popełniają prostackie błędy:

„Barbarismis, soloecismis obsitae sunt, inquit, res vestrae et vitiorum deformitate pollutae”. — Puerilis sane atque angusti pectoris reprehensio, quam si admitteremus ut vera sit, abiciamus ex usibus nostris quorundam fructuum genera, quod cum spinis nascuntur et purgamentis aliis, quae nec alere nos possunt nec tamen impediunt perfrui nos eo, quod principaliter antecedit et saluberrimum nobis voluit esse natura⁵⁰.

Verba nie zawsze sytuują się bezbłędnie, co świadczyłoby o ich nieregularności. Arnobiusz w szczególnie sposób poddaje analizie poprawność na płaszczyźnie gramatycznej. W rezultacie dochodzi do wniosku, że nie jesteśmy w stanie jako użytkownicy języka zapewnić całkowitej regularności i poprawności. Dla przykładu wylicza niektóre z nieregularności językowych:

Nullus sermo natura est integer, vitiosus similiter nullus. Quoniam enim ratio naturalis aut in mundi constitutionibus lex scripta, ut hic paries dicatur et haec sella, cum neque sexus habeant femininis generibus masculini-

⁴⁹ J. VERDENIUS: *Gorgias Doctrine of Deception*. In: *The Sophists and Their Legacy*. Ed. G.B. KERFERD. Wiesbaden 1981, s. 116.

⁵⁰ A AN I 59: „Mówicie, że w pismach naszych pełno jest barbaryzmów, solecyzmów, błędów, deformacji. Dziecinny to zgola zarzut i zdradzający ciasne horyzonty. Gdyby go nawet przyjąć za prawdziwy, to musielibyśmy z naszego życia usunąć wiele rodzajów owoców, ponieważ rodzą się one z cierniami i chwastami, które nie mogą nas pożywić, a jednocześnie nie przeszkadzają nam w korzystaniu z tego, co jako najwartościowsze i najzdrowsze dała nam natura”.

sque discretos neque quisquam docere doctissimus me possit ipsum hic et haec quid sint aut cur ex his unum sexum virilem designet, femininis generibus id quod sequitur adplicetur. Humana ista sunt placita et ad usum sermonis faciendi non sane omnibus necessaria: nam et haec paries forsitan et hic sella dici sine ulla reprehensione potuissent, si ab initio sic dici placuisset et asequentibus saeculis communi esset in sermocinatione servatum⁵¹.

Najważniejszą i rozstrzygającą ostatecznie regułą jest *consuetudo*, która nie uchroni przed relatywnością form gramatycznych nawet wśród znanych pisarzy. W związku z tym występują w języku dwie dopuszczalne i stosowane formy rodzajowe, takie jak: *haec utria : hos utres, caelus : caelum, pileus : pileum, crocus : crocum, fretus : fretum, hoc pane : hic panis, hic sanguis : hoc sanguen, candelabrum : candelaber, iugulum : iugulus*:

Et tamen o isti, qui pollutas res nostras vitiorum criminamini foeditate, striligines et vos istas libris illis in maximis atque admirabilibus non habetis? Nonne aliud haec utria aliud dicitis hos utres, caelus et caelum, non item pileus et pileum, non item crocus et crocum, non item fretus et fretum? Non item apud vos est positum hoc pane et hic panis, hic sanguis et hoc sanguen, candelabrum et iugulum ratione eadem iugulus et candelaber? Nam si singula nomina non possunt genera plura habere quam singula neque eadem possunt huius esse generis et illius, genus enim transire genus in alterum non potest, tam peccat qui genera masculina femininis pronuntiat legibus quam ab eo peccatur qui articulos masculinos femininis generibus antepōnit. Atqui vos conspicimus et res masculinas „feminine” et femineas masculine et quas esse dicitis neutras et illo et hoc modo sine ulla discretionē depromere⁵².

Arnobiusz konkludując stawia ultimum: albo dopuszczalne są błędy w odniesieniu do rodzajów i tym samym pisma chrześcijańskie nie mogą być

⁵¹ A AN I 59: „Żaden język nie jest ze swej natury bez skazy, podobnie żaden nie jest wadliwy. Jakż może być powód naturalny, albo jaka ustawa zapisana w konstytucjach świata, na mocy której mówi się »ten« mur i »ta« gwiazda, chociaż nie posiadają rozróżnień pod względem płci żeńskiej i męskiej, i ani nawet najbardziej wykształcony człowiek nie potrafi mi wyjaśnić, co dokładnie oznacza *hic* »ten« i *haec* »ta«, albo dlaczego jeden z nich desygnuje płeć męską, a drugi odnosi się do płci żeńskiej. Są to wyłącznie konwencje ludzkie i wcale nie są konieczne do porozumienia się. Tak więc można by było powiedzieć bez dezaprobaty »ta mur« i »ten krzesło«, gdyby tak od początku ustanowiono i w następujących po sobie wiekach zachowano by ten zwyczaj w dyskursie”.

⁵² A AN I 59: „A jednak i wy, co oskarżacie nasze dzieła o skażenie brzydotą błędów, czy sami nie popełnacie błędów językowych w swoich najważniejszych i najwybitniejszych dziełach? Czyż nie mówicie raz ‘haec utria’ [‘te wory’ w neutrum], a innym razem ‘hos utres’ [‘te wory’ w masculinum], ‘caelus’ [m] i ‘caelum’ [n]? Skoro poszczególne rzeczowniki nie mogą mieć więcej niż jeden rodzaj ani jeśli ten sam wyraz nie może być takiego i innego rodzaju [jednocześnie], popełnia wielki błąd ten, kto odmienia rzeczowniki rodzaju męskiego według paradyg-

potępiane z powodu występujących w nich solecyzmów, albo jeśli obowiązują reguły, to jak należałoby wytłumaczyć odstępstwa od reguł w pismach pogańskich, zwłaszcza że powszechnie uznaje się autorytet gramatyków.

Chociaż pojmowanie analogii i anomalii we współczesnym językoznawstwie odbiega od rozumienia tego pojęcia w starożytności, to stanowisko łacińskojęzycznych myślicieli, czyli Warrona, Kwintyliana i Arnobiusza, jest w pełni zgodne z obserwacjami współczesnych językoznawców o nierozzerwalnym powiązaniu analogii i anomalii w języku⁵³.

W postawie Arnobiusza pozornie zaobserwować można daleko idącą nieśpójność. Utożsamiając się w praktyce z Gorgiaszem, jednocześnie sam będąc oratorem i nauczycielem retoryki, ostro krytykuje zabiegi sofistyczne. Kwestia Arnobiańskiej recepcji czy antyrecepcji *Gorgiasza* okazuje się niejednoznaczna. Czy rzeczywiście? Nie wydaje mi się, by Arnobiusz nieświadomie przeczył samemu sobie. Bardziej skłaniałabym się ku temu, by stwierdzić, że był świadom zaistniałej sytuacji, lecz nie był w stanie tego werbalnie wyeksplikować, zgodnie z tak zwanym trylematem Gorgiasza, traktowanym jako manifest starożytnego nihilizmu i zaprezentowanym w dziele *O niebycie albo naturze*⁵⁴. Prawdopodobnie Arnobiusz, nie ujawniając tego, działał na rzecz Gorgiasza. Można dojść do takiego wniosku, znając słynny zakład sofisty Protagorasa i jego ucznia Euatlosa, będący klasycznym przykładem pokonania przeciwnika jego własną bronią⁵⁵.

W analogii do tej sytuacji Arnobiusz, świadomie stosując chwyt retoryczny, ostro krytykuje niektóre z nich. Powodów wyartykułowanego ataku Arno-

matu żeńskiego. Wszakże widzimy, jak i wy części mowy rodzaju męskiego według żeńskich odmienianie i żeńskiego według męskich, a te, które są rodzaju nijakiego w ten czy tamten sposób stosujecie, bez żadnego rozróżnienia”.

⁵³ A. DĄBROWSKA: *Analogia i anomalia w języku i językoznawstwie*. W: *Efekt motyla. Humanisci wobec teorii chaosu*. Red. K. BAKUŁA, D. HECK. Wrocław 2006, s. 56.

⁵⁴ GORGIAZ: *O niebycie albo naturze*: „Po pierwsze: nie istnieje nic. Po drugie: gdyby coś istniało, i tak byłoby niepoznawalne. Wreszcie po trzecie: gdyby nawet można było coś poznać, to i tak nie dałoby się tego przekazać innym”. Cf. J. VERDENIUS: *‘Gorgias’ Doctrine of Deception*. In: *The Sophists and Their Legacy*. Ed. G.B. KERFERD. Wiesbaden 1981, s. 116.

⁵⁵ AULUS GELLIUS: *Noctes Atticae* V 10. Ed. P.K. MARSHALL. Oxford 1968. Historię opowiedzianą przez Gelliusza (V 10), rzymskiego zbieracza ciekawostek literackich, przytoczył Mikołaj Szymański w ten oto sposób: „Bogaty młodzieniec Euatlos, pragnący uczyć się retoryki i wygłaszania mów sądowych, zgłosił się na naukę do Protagorasa i obiecał mu jako zapłatę wielką sumę, której domagał się mistrz. Połowę tej kwoty zapłacił mu od razu, przed rozpoczęciem nauki, i umówił się z nim, że da mu drugą połowę tego dnia, gdy przemawiając w sądzie, wygra pierwszą sprawę. Potem jednak dość długo był słuchaczem i uczniem Protagorasa i poczynił wielkie postępy w nauce wymowy, ale nie występował w sądzie. Wyglądało na to, że postępuje tak, by nie zapłacić nauczycielowi reszty wynagrodzenia. Wtedy Protagoras wpadł na pomysł, który wydał mu się sprytny. Domagając się należnej sumy, wniósł przeciw Euatlosowi sprawę do sądu. Gdy stanęli przed sędziami przysięgłymi, aby przedstawić im sprawę, pierwszy przemówił

biusza na retorykę może być wiele. Z jednej strony jest on znużony i zniechęcony jej uprawianiem, gdyż retoryka jako mistrzyni przekonywania potrafi zawładnąć człowiekiem, sztuką słowa jest zdolna uwieść dusze i umysły, z drugiej strony jako dobry mówca dostosowuje się do sytuacji i dzięki retoryce próbuje pociągnąć za sobą słuchaczy. Stosując *umbra veri*, koloryzując rzeczywistość za pomocą *colores*, nakłania wszystkich niewierzących do nawrócenia na chrześcijaństwo. Robi to, narażając się na krytykę z powodu nie-spójności i rzekomej hipokryzji. Pamiętać należy, że Arnobiuszowi bardzo zależało na chrście. A mógł go otrzymać z rąk biskupa jedynie wtedy, gdy przekreśli i zaneguje całą dotychczasową swoją działalność pogańskiego oratora i retora. Czy przytoczone przeze mnie rozważania stanowią jedyną słuszną prawdę czy tylko jej cień? Jednoznacznie stwierdzić tego niepodobna. Jak Platona *Gorgiasz*, tak Arnobiusza *Adversus Nationes* uniwersalnie mogą być przedmiotem recepcji, inspiracji i interpretacji w dążeniu do prawdy, która wyzwala.

Arnobiusz był w pełni świadom tego, że człowiek ucieka przed grozą swego losu w „piękny pozór”. Sztuka wymowy koryguje i przysłania rzeczywistość za pomocą *colores*. Sofistyczne cieniowanie jest uzasadnione naturą samego świata i człowieka.

Protagoras: — Wiedz — powiedział — bardzo głupi młodzieńcze, że tak czy inaczej będziesz mi musiał zwrócić pieniądze, których żądam, niezależnie od tego, czy sędziowie wydadzą wyrok przeciw tobie, czy przyznają ci rację. Bo jeśli przegrasz sprawę, wynagrodzenie będzie mi się należało na podstawie korzystnego dla mnie wyroku. Jeśli natomiast przysięgli opowiedzą się za tobą, suma będzie mi się należała na podstawie umowy, bo będzie to wygrany przez ciebie proces. Euatlos odrzekł: — Gdybym sam tu nie przemawiał, lecz korzystał z pomocy jakiegoś obrońcy, to może wraz z nim próbowałbym wykazać niesłusznosc twojej argumentacji. Ale będę miał większą satysfakcję ze zwycięstwa, gdy pokonam cię nie tylko jako przeciwnik w procesie, lecz także jako mówca i sofista. Otóż wiedz ty również, bardzo mądry nauczycielu, że tak czy inaczej nie zapłacę ci tej sumy, której żądasz, niezależnie od tego, czy sędziowie wydadzą wyrok przeciw mnie, czy przyznają mi rację. Jeśli bowiem przysięgli staną po mojej stronie, to na podstawie wyroku nic ci się nie będzie należało, bo to ja będę zwycięzcą w sprawie sądowej. Jeśli zaś wydadzą wyrok przeciwko mnie, to nic ci nie będę winien na podstawie umowy, bo będzie to przegrany przeze mnie proces. Wówczas sędziowie uznali, że przedstawione przez obu przeciwników argumenty są wątpliwe i nie da się ocenić ich wartości. Z obawy, że jeśli się opowiedzą za jedną lub za drugą stroną, ich wyrok sam siebie unieważni, nie wydali werdyktu, odraczając bezterminowo rozstrzygnięcie sprawy”. M. SZYMAŃSKI: *Ab ovo. Antyk, Biblia etc.* Warszawa 2004, s. 6—7. Tę samą anegdotę przedstawia Diogenes Laertios (IX, 56), a także, tyle że w odniesieniu do Koraksa i jego ucznia, Sekstus Empiryk w *Przeciw retorom* 97—100.



V

Fides et ratio

*Niewiara unika poznania*¹.

Przyszłość religii

Concetto Marchesi w *Storia della letteratura latina*² określając motyw metamorfozy Arnobiusza, zauważa, że jest on przykładem poganina, który się spieszy, by „wejść” do chrześcijaństwa, i jest on nie tyle zafascynowany wiarą i nauką chrześcijańską, ile owładnięty strachem przed ostatecznym potępieniem, ponieważ w sposób przesadny stwierdza: „ne obrepāt dies extremus et inimicae mortis reperiamur in faucibus”³ — „oby nas nie zaskoczył dzień ostateczny i byśmy się nie znaleźli w paszczy (gardzieli) nieprzyjacielskiej śmierci”. Wydawać by się mogło, jak podkreśla Marchesi, że religia, której wyznawcą jest Arnobiusz, okazuje się motywowana strachem przed potępieniem, przed śmiercią. Religię w ten sposób praktykowaną można zatem nazwać religią strachu⁴. Jednak sam autor traktatu przestrzega przed przyjęciem postawy wystraszonego wyznawcy⁵. Rozważając sensowność zabijania zwierząt ofiarnych celem złagodze-

¹ HERAKLIT B86; K. MRÓWKA: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa 2004, s. 240.

² C. MARCHESI: *Storia della letteratura latina*. Vol. 2. Milano—Messina 1965, s. 433—443.

³ A AN II 78.

⁴ Często oskarżano chrześcijaństwo, że jest religią strachu i pewnie taką było w rękach rygorystów czy fanatyków. Ale, jak słusznie zauważył Dodds, było również religią żywej nadziei, czy to w surowej formie, jaką ilustruje przypadek Papiasa, czy też w wersji zrationalizowanej, zaprezentowanej przez Orygenesisa i Klemensa. Według Klemensa, wieloma chrześcijanami powoduje strach przed karą i nadzieja na nagrodę. Cf. KLEMENS: *Stromata* 7, 69, 8; IRENEUSZ: *Adversus haereses* 5, 33, 3 n.; EUZEBIUSZ: *Historia Ecclesiastica* 3, 39, 12. Na temat religii strachu i o pogrózkach wysuwanych przez *prophetai* wiele donosi ORYGENES: *Contra Celsum* 7, 9. Cf. E.R. DODDS: *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. Przeł. J. PARTYKA. Kraków 2004, s. 126.

⁵ A AN I 15, 17, 18; II 55.

nia uczucia gniewu i urazy bogów, twierdzi, że „gniew” jest bogom obcy: „Teraz już wiemy, że bogowie są wieczni i posiadają naturę nieśmiertelną: jeśli to jest rzeczą oczywistą, to gniew jest im obcy i nie jest związany z ich kondycją. Zatem konkludując, nie mamy żadnych racjonalnych argumentów, aby koić w istotach niebieskich coś, co jest sprzeczne z ich stanem wiecznego szczęścia”⁶. Według Arnobiusza, nie ma żadnego powodu, aby składać bogom ofiary, ponieważ bogowie nie mają z tego żadnej korzyści⁷. W ten sposób apologeta obala hipotezę „gniewu boskiego” głęboko zakorzenioną w religijności pogańskich adwersarzy. *Iliada* rozpoczyna się od słowa μῆνιν⁸. Gniew zarówno boski, jak i ludzki, generuje łańcuch zdarzeń, opisanych przez Homera. Przywołać należy scenę przedstawioną przez poetę na początku *Iliady*: Apollo schodzi do ludzi „z sercem od gniewu wzburzonym”⁹. Achilles zastanawia się, „dlaczego dręczy nas Fojbos Apollon?”¹⁰. Zatem wieszczek ustala powód zła i wyjawia środki uśmierzenia gniewu boskiego. Rzeczywiście, Apollo ucieszy się, kiedy usłyszy swoją pieśń¹¹. Przyczyną zła i nieszczęścia jest zawsze domniemany gniew istoty wyższej. Dlatego pojawia się podstawowy wzorzec, który z namaszczeniem praktykowany jest w instytucjach państwowych silnie skorelowanych z praktykami religijnymi: „[...] nieszczęścia przypomniały nam o obowiązkach religijnych, uciekliśmy więc na Kapitol (do bogów)”¹². O sposobach przywracania bogom dobrego nastroju oraz o tym, jak bardzo niebezpieczna jest postawa zabobonnego, donosi również Plutarch w swej diatrybie o *Zabobonności*: „Siedzi pod gołym niebem odziany w wór, przepasany brudnymi łachmanami, a często i nago tarzając się w błocie, wyznając jakieś swoje przewinienia i grzechy: a że coś zjadł, a że wypił, a że poszedł drogą, której mu zabraniała boska moc. A jeżeli mu się doskonale powodzi i zabobon oddziaływa łagodniej, to siedzi w domu każąc się oczyszczać czarami i okadzać dymem z siarki”¹³, a staruchy guślarki, jak powiada Bion, »przynoszą byle co i przyczepiają, i zawieszają na nim jak na kołku«”¹⁴. Według autora diatryby *O zabobonności*, zarówno przeko-

⁶ A AN VII 5: „Atquin deos scimus esse oportere perpetuos et naturam immortalitatis tenere: quod si constat et liquidum est, ira ab his longe et ab eorum condicione disiuncta est. Nullis ergo rationibus convenit id in superis velle placare quod posse non videas in eorum beatitudinem convenire”.

⁷ A AN VII 3—7.

⁸ *Iliada* I 1: „Μῆνιν ἄειδε, θεὸν, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος” — „Gniew Achilla, bogini, głos”. Przeł. F.K. DMOCHOWSKI. W: HOMER: *Iliada*. Kraków 1974.

⁹ *Iliada* I 44. Przeł. K. JEZEWSKA. W: HOMER: *Iliada*. Warszawa 2005, s. 26.

¹⁰ *Iliada* I 64. Przeł. K. JEZEWSKA..., s. 26.

¹¹ *Iliada* I 473.

¹² LIVIUS: *Ab urbe condita*. V, 51, 8: „[...] adversae res admonuerunt religionum, confugimus in capitolium (ad deos)”. Na bazie tego powiedzenia powstało przysłowie: „Nieszczęścia uczą pobożności”.

¹³ Dym z siarki jako środek rytualnie oczyszczający występuje już u Homera: *Odyseja* XXII 432.

¹⁴ PLUTARCH: *O zabobonności* 68d. Przeł. Z. ABRAMOWICZÓWNA. W: PLUTARCH: *Moralia* (wybór). Warszawa 1977, s. 119.

nanie, że bogowie nie istnieją, jak i wyobrażenie, że są groźni i nieubłagani, jest niewłaściwe. Jednak postawa zabobonnego jest o wiele groźniejsza od postawy ateisty, gdyż zabobonnik przepojony jest bojaźnią, a uczucie lęku jest najgorszym i najbardziej poniżającym z uczuć. Ateista potrafi w przeciwnościach losu kierować się zdrowym rozsądkiem, natomiast zabobonnik poddaje się bezsensownym i odrażającym praktykom ekspiacyjnym.

Arnobiusz, krytykując doświadczenie religijne, w którym więź z boskością skorumpował strach i przesąd, postuluje postawę, w której sprawą fundamentalną jest poznanie prawdy, a narzędziem podstawowym w realizacji tego zadania — rozum. Religia ma być prawdziwie przeżywana. Arnobiusz, podobnie jak Atenagoras¹⁵, podając definicje religii, skupia się na jej prawdziwości i łączy ją ściśle z właściwie rozumianą koncepcją *divinitas*¹⁶. Eliminując praktyki religijne, które jego zdaniem są bezsensowne, próbuje naświetlić, w jakich ramach przeżycie religijne ma się rysować. Postawa Arnobiusza i jego wizja doświadczenia religijnego jest wyjątkowa w porównaniu z ujęciami innych apologetów, zwłaszcza Tertuliana.

Marchesi dodaje również, że celem napisania siedmiu ksiąg *Adversus Nationes* było raczej pomniejszenie znaczenia starych kultów i starych systemów irracjonalnych. Wreszcie włoski badacz konkluduje:

Bardziej niż katechetą chrześcijańskim jest zapalonym zdrajcą/dezerterem poganizmu. Pół wieku po Cyprianie, w Afryce, gdzie przelana została krew w obronie chrześcijaństwa, pogański retor poszukuje wiary, która uchroni go przed śmiercią, i znajduje ją w religii chrześcijańskiej, szukając więc zgody pomiędzy starym przyzwyczajeniem rozumowania a nową koniecznością wiary, aby się zbawić, odrzucając wszystkie wartości człowieka, który jest głupi, nikczemny i nędzny, stworzony nie przez Boga najwyższego, ale przez jakąś nieznaną niższą moc niebieską. [...] Chrześcijaństwo Arnobiusza nie jest racjonalne, ale emocjonalne; jego poglądy nie są ani platoniczne, ani stoickie, ani chrześcijańskie. Zwłaszcza irracjonalna jest jego koncepcja duszy śmiertelnej, która osiąga nieśmiertelność pod warunkiem, że zbliży się do Boga. Owa koncepcja odsłania, że rzeczą konieczną i ostateczną jest wyrwanie się śmierci¹⁷.

W przytoczonym cytacie niezwykle istotna jest uwaga dotycząca „poszukiwań zgody pomiędzy starym przyzwyczajeniem rozumowania a nową koniecznością wiary”. Jednak co do oceny poglądów Arnobiusza włoski uczony ma tylko częściowo rację. Zwłaszcza posądzenie filozofa o irracjonalność oraz o to, że jego poglądy nie są ani platoniczne, ani stoickie, ani chrześcijańskie, jest bezpodstawne, co argumentuje analiza poczyniona w poprzednich roz-

¹⁵ B. PUDERON: *Athénagore d'Athènes: philosophe chrétien*. Beauchesne 1989.

¹⁶ A. AN II 2, 73; III 24, 43; IV 30, 31; VII 1, 5, 12, 13, 15, 31.

¹⁷ C. MARCHESI: *Storia della letteratura latina...*, s. 433—443 [przeł. — A.K.].

działach, a nie wspólną z biblijnym kontekstem ujawni również niniejszy i następny rozdział naszych analiz i rozważań.

Adversus Nationes Arnobiusza stanowi przede wszystkim wartościowe źródło informacji odnoszących się do kultury, literatury i mitologii antycznej, jest świadectwem filozofii synkretycznej. Arnobiusz nie powstrzymuje się przed tym, by z poszczególnych prądów filozofii klasycznej wybrać poglądy najprzystatniejsze do ukształtowania własnego światopoglądu, który obrazuje napięcia pomiędzy dawną kulturą antyku grecko-rzymskiego a formującą się kulturą chrześcijańską. Rzekoma irracjonalność może być spowodowana tym, że Arnobiusz jest świadkiem dynamicznych przemian kultury i myśli europejskiej, jakie się dokonały w zderzeniu cywilizacji antycznej z chrześcijaństwem¹⁸. Nie tylko jest biernym świadkiem dokonujących się przemian, ale również przeżywa wstrząs metafizyczny, skutkiem którego odważnie rozróżnia to, co racjonalne, i to, co irracjonalne w religii pogańskiej. Pokusić się można o dość sugestywną uwagę: Arnobiusz jako poganin praktykujący religię politeistyczną nadal pozostaje wierny politeizmowi, ale odrzuca to, co jest błędne i nie do przyjęcia w religii dotychczas przez niego wyznawanej. Tak więc pragnie zerwać z tym, co błędne i fałszywe. Do tego nakłania również swych adwersarzy. Namawianie do wyzwolenia od błędnej formy religii, przede wszystkim do zerwania z silnie zakorzenionym w pogaństwie antropomorfizmem jest głównym tematem *Adversus Nationes*. Czy coś łączy prawdziwą religię z fałszywą w opinii Arnobiusza? Niektóre elementy w prawdziwej i w fałszywej religii nie są odmienne, odmienna jest tylko ich pozycja. Retor próbuje dowieść, że treść w obydwu religiach jest jednakowa, ale forma religii pogańskiej jest wypaczona¹⁹.

Na tym etapie interpretacji postawy Arnobiusza, postawy trudnej do określenia jednoznacznie, przytoczę słowa, które wprowadzają i przygotowują czytelnika do tekstu na temat przyszłości religii. We wstępie do owej publikacji Santiago Zabala podkreśla, że „w odróżnieniu od bogów starożytnego politeizmu, którzy nie pojawiali się w świecie bez pośredników, Bóg chrześcijaństwa ofiarował wprost swój świat wspólnocie wierzących, dając tym samym początek nie tylko »czasowi światooobrazu«, lecz również wiekowi »dwóch kultur«, sporowi między nauką a religią, który podzielił zachodnią kulturę na dwa *przeciwstawne* obozy: nauk przyrodniczych przeciw humanistycznym, ateizmu przeciw teizmowi, filozofii analitycznej przeciw kontynentalnej”²⁰. O ile wartość i potencjał rozumu były niepodważalne, o tyle kwestie wiary pozostawały nie do końca rozstrzygnięte. Wiara, o ile nie była deprecjonowana, to bywała zazwyczaj interpretowana jako irracjonalna, niedookreślona, czasem bezsensowna.

¹⁸ F. DECRET, M. FANTAR: *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité, Histoire et civilisation (dès origines au V^e siècle)*. Paris 1981.

¹⁹ A AN II.

²⁰ R. RORTY, G. VATTIMO: *Przyszłość religii*. Ed. SANTIAGO ZABALA. Kraków 2010, s. 10.

Kontekst *fides et ratio*

Antynomie między wiarą i rozumem ujawniły się już dość plastycznie w myśli poprzednika Arnobiusza, Tertuliana. Ten wybitny intelektualista, cały swój umysł skierował przeciwko rozumom filozofów, a przede wszystkim przeciw własnemu rozumowi²¹. Ze względu na wrogi stosunek Tertuliana do koniunkcji *fides et ratio* warto nieco więcej czasu poświęcić temu zagadnieniu. Jak zauważa Charles Norris Cochrane, „poważne błędy heretyków służą Tertulianowi do wykazania niebezpieczeństw spekulacji. Toteż dawał im odpowiedź polegającą na twierdzeniu w jak najbardziej energicznych i patetycznych terminach rozłamu między nauką a wiarą. Dla niego rozłam ów był absolutny i pociągał za sobą nie dające się pogodzić sprzeczności między prawami Chrystusa a roszczeniami świata. Rozłam ten wymagał krytyki wartości świeckich, dotyczącej wszystkich możliwych aspektów życia pogańskiego”²². Dla Tertuliana nie ma różnicy między herezją a filozofią. Według niego, filozofowie są patriarchami heretyków²³, a filozofia jest matką wszelkiej herezji²⁴. Tertulian pozytywnie ocenia jedynie te poglądy filozofów pogańskich, które, jego zdaniem, miały początek w *Starym Testamencie* i w religii judejskiej²⁵. Analogie między filozofią klasyczną a światopoglądem judeochrześcijańskim stwierdzał również Justyn: „Widzisz więc, że ta zgoda między poglądami filozofów a naszą nauką nie pochodzi stąd, jakobyśmy poszli w ich ślady, lecz stąd, że oni z boskich przepowiedni proroków przerobionej prawdy cień za wzór sobie wzięli”²⁶. Justyn, słusznie uchodzący za jednego z ważniejszych i prominentniejszych filozofów okresu przejściowego, II wieku n.e., tym różni się od Tertuliana, że w dyskusji z poganami, domagając się wolności w wyznawaniu kultu chrześcijańskiego, usiłuje zaakcentować charakter racjonalny nowej wiary i przedstawia ją jako prawdziwą filozofię²⁷, przez którą rozumiano cały *modus vivendi* człowieka²⁸. W początkach chrześcijańskiego antyku filozofia jest synkrety-

²¹ A. KASIA: *Wiara i rozum. Szkice o Ojcach Kościoła*. Warszawa 1999, s. 5.

²² Ch.N. COCHRANE: *Chrześcijaństwo i kultura antyczna. Studium o myśli i czynie od Augusta do Augustyna*. Przeł. G. PIANKO. Warszawa 1960, s. 227.

²³ TERTULLIANUS: *De anima* 3.

²⁴ TERTULLIANUS: *Adversus Marcionem* V 19: „Haereticorum patriarchae — philosophi”; *De praescriptione haereticorum* 7: „Ipsae denique haereses a philosophia subornantur”.

²⁵ TERTULLIANUS: *Apologetyk* 19, 5—6, 47, I.

²⁶ JUSTYN: *Apologia* I, 44, 1.

²⁷ R. HOLTE: *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*. „Studia Theologica” 1958, Vol. 12, s. 109—158; C.J. DE VOGEL: *Problems Concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?* „Mnemosyne” 1978, Vol. 31, s. 360—388.

²⁸ JUSTYN: *Apologia* II.

zmem filozofii i teologii. W tym okresie myśliciele chrześcijańscy nie tyle dążyli do ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości, ile raczej prezentowali rozumienie rzeczywistości zaczerpnięte zarazem z Biblii i z wielkich systemów filozoficznych. Przedstawiali rozumienie świata w świetle wiary „usprawiedliwianej” wątkami spekulacji arystotelizmu, eklektyzmu cycerońskiego i neoplatonizmu²⁹. Dyskusje oscylowały wokół osi *fides et ratio*.

Koncepcja stosunku *fides et ratio* zaprezentowana w literaturze patrystycznej, przemawiająca na korzyść jednego bądź drugiego z tych elementów, uzależniona była od rodzaju odbiorcy. I tak Tertulian głosił „pochwale prostaczka”, duszy prostej, ale „z natury swej chrześcijańskiej”. W dziełku zatytułowanym *De testimonio animae*³⁰ w sposób rażąco dosadny obrazuje swojego adresata, który ma duszę prostą, nieuczoną i nieokrzesaną, duszę uczoną jedynie na rogach ulic, na rozdrożach i w warsztatach. Jego adresat jest przeciwieństwem adresata Arnobiuszowego. Ten ostatni został już przez Tertuliana, na sto lat przed wystąpieniem Arnobiusza, w sposób szyderczy scharakteryzowany: jest duszą uczoną w szkołach, wykształconą w bibliotekach, duszą, co się przechwala swoją prózną mądrością, nabytą w Akademiiach i Portykach ateńskich. *Nota bene* taką duszę posiada również Tertulian, który otrzymał staranne wykształcenie retoryczne i filozoficzne. Pojawia się tutaj delikatny, ale ważki problem. Zdaniem Tertuliana, jedynie dusza niedoświadczona jest w stanie dać świadectwo prawdzie, tej prawdzie, która jest jej wrodzona i jest powszechna, prawdzie wiary chrześcijańskiej, ponieważ najpierw istnieje dusza, a potem nauka, najpierw słowa, a później książka. Na końcu myśliciel dodaje, że najpierw człowiek jest osobą, a potem filozofem i poetą. W tym momencie intelektualista, jakim jawi się Tertulian, powinien jasno określić, jaką rolę przypisywał sobie, skoro nie był nieokrzesanym prostakiem.

W tym miejscu dokończmy wątek, który rozpoczyna niniejszą monografię: „Co ma wspólnego objawienie z ludzką mądrością? Co czysty błękit nieba prawdy — z mgłami filozofii? Co Ateny — z Jerozolimą, Akademia — z Kościołem? [...] Od czasów Chrystusa nie potrzeba nam badań ani poszukiwań. Kiedy wierzymy, nie pragniemy ponad wiarę niczego więcej. Bo to jest pierwsze, że wierzymy, że nie ma nic więcej, w co poza wiarą mielibyśmy jeszcze wierzyć”³¹. Tertulian pyta: „Co ma wspólnego i podobnego między sobą filozof i chrześcijanin, wychowanek Grecji i uczeń nieba, goniący za sławą i pracujący dla swego zbawienia, działający słowami i stawiający czyny, ten, który buduje, i ten, który rujnuje, przyjaciel błędu i jego nieprzyjaciel, fałszerz prawdy a jej

²⁹ M.A. KRĄPIEC: *O rozumienie filozofii*. W: IDEM: *Dzieła*. T. 14. Lublin 1991, s. 55.

³⁰ TERTULLIANUS: *De testimonio animae* I 5.

³¹ TERTULLIANUS: *De praescriptione haereticorum* 7: „Quid Academiae et Ecclesiae? Nostra institutio de porticu Salomonis est [...] Nobis curiositate opus non est post Christum”.

odnowiciel i tłumacz, a w końcu jej złodziej i jej stróż?”³². Z patosem i w podobnym tonie przemówił równie emfaticznie w sprawie mądrości Paweł z Tarsu, którego słowa stały się wzorcowe dla tradycji chrześcijańskiej. Jednak słowa te zostały niejako wyjęte z kontekstu, w którym były wypowiedziane, i dlatego zinterpretowane zostały tylko fragmentarycznie. Interpretacja tych słów kończy się najczęściej na zaakcentowaniu i podkreśleniu jakoby Paweł zanegował wszelki wysiłek racjonalny. Wprawdzie dla Boga mądrość tego świata jest głupstwem, ale Jemu na tyle ono się spodobało, że za pomocą głupstwa głoszenia słowa zbawia wierzących:

Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego świata? Czyż nie uczynił Bóg mądrości tego świata głupstwem? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawiać wierzących³³.

Paweł nie dokonuje negacji mądrości. Dla Pawła *ratio* istnieje i ma swoją rację bytu. Wprawdzie w następnym fragmencie Paweł donosi o trudnościach poznania mądrości Bożej, ponieważ nie została ona rozpoznana, ale poznanie mądrości Bożej oraz poznanie istnienia Boga jest fundamentalnym zadaniem dociekań filozoficznych:

Bowiem gniew Boży objawia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta. To zaś, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż im to Bóg ujawnił. Bowiem od stworzenia świata niewidzialne jego przymioty — wiekuista jego potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się oni wymówić od winy, ponieważ choć Boga poznali, nie oddali mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce³⁴.

W przytoczonym fragmencie nie ma mowy o negacji potrzeby poznania czy bezsensowności wszelkich podejmowanych prób, mających na celu poznanie Absolutu. Fragment ten jest klasycznym tekstem o poznawalności istnienia Boga. Nawiązuje do literatury mądrościowej³⁵, zawierającej ideały mądrościowe i etyczne judaizmu, której autor dał czytelnikom rodzaj teoretycznej, a także

³² TERTULLIANUS: *Apologeticum* 46, 18: „Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator veritatis, furator eius et custos?”. TERTULLIANO: *Apologetico*. Ed. A. RESTA BARRILE. Bologna 1994.

³³ I Kor 1, 20—21.

³⁴ Rzym 1, 18—21.

³⁵ Syr 13, 1—9.

praktycznej filozofii, łatwo stosowalnej w życiu. Powracając do Pawłowego fragmentu, trzeba zaznaczyć, że jest on podstawą filozofii chrześcijańskiej uprawianej od Justyna aż po czasy współczesne, czyli Jacques'a Maritaina, Étienne'a Gilsona, Mieczysława Krąpca, Stefana Swieżawskiego, Mieczysława Gogacza³⁶. Źródła filozofii chrześcijańskiej, zanim definitywnie opowiedziano się za poznaniem racjonalnym, oderwanym od wiary i stanowiącym dla niej alternatywę³⁷, płyną nurtem wyłobionym myślami twórców literatury patrystycznej. Najważniejszym ośrodkiem wczesnego chrześcijaństwa jest szkoła w Aleksandrii z nawróconym stoikiem Klemensem z Aleksandrii i Orygenesem, jako pierwsi zastosowali oni spekulację platońską i neoplatońską w interpretacji Biblii i w tworzeniu doktryny chrześcijańskiej, kontynuując apologię chrześcijaństwa pierwszych apologetów. Orygenes, przyswajając myśl filozoficzną pozbawioną zabobonów, nawiązywał do licznych elementów myśli Platońskiej. Jako pierwszy przełożył wierzenia chrześcijańskie na spójny system filozoficzny, szukając ich racjonalnego uzasadnienia. Jest również prekursorem filozoficznej koncepcji *apokatastasis* na gruncie myśli chrześcijańskiej³⁸. Myśl wczesnochrześcijańska korzystała z dorobku filozofii klasycznej, ale z racji dogmatycznych w pewnych kwestiach dokonała zmian. Między innymi myśl Platońska została poddana głębokim przekształceniom, zwłaszcza takie jej elementy, jak nieśmiertelność duszy, przeobstwienie człowieka i pochodzenie zła. Oprócz Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesza szczególnie znaczącą rolę odegrali w procesie synkretyzacji myśli wczesnochrześcijańskiej z klasyczną: Arnobiusz, Dionizy zwany Aeropagita, Augustyn i Boecjusz. Ten ostatni potrafił wprowadzić do swoich dzieł liczne elementy, które zwiastowały przyszły rozwój niektórych nurtów filozofii. Zarówno *Opuscula Sacra*, jak i *Consolatio Philosophiae* Boecjusza wskazują, w jaki sposób rozum uwolniony z zewnętrznych więzów może wyjść ze ślepego zaułka mitów, aby otworzyć się pełniej na transcendencję. W dziełach tych można dostrzec nowość, jeśli chodzi o stosunek *fides et ratio*, gdyż podkreśla się w nich równowartość wiary i rozumu (przez postawienie między nimi spójnika *que*): „Fidem, si poteris, rationemque coniunge”³⁹. Zdaniem

³⁶ E. GILSON: *Duch filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1958, s. 238.

³⁷ Albert Wielki i Tomasz, choć zachowali organiczną więź między teologią a filozofią, jako pierwsi uznali, że filozofia i różne dyscypliny naukowe potrzebują autonomii, aby badania w tych dziedzinach mogły być owocne. Rozgraniczenie teologii i filozofii przekształciło się w szkodliwy rozdział. Przesadny racjonalizm doprowadził do stanowisk i powstania filozofii praktycznie oderwanej od treści wiary i całkowicie autonomicznej. Jedną z konsekwencji tego rozdziału była także narastająca podejrzliwość wobec samego rozumu. Postawę sceptycyzmu i agnostycyzmu oraz nieufności przyjmowano bądź to w celu poszerzenia terytorium wiary, bądź aby pozbawić ją wszelkich racjonalnych odniesień.

³⁸ W. SZCZERBA: *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001, s. 247.

³⁹ BOETHIUS: *De praedicatione trium personarum*. In: PL 64, col. 1299.

Boecjusza, zarówno wiara, jak i rozum umożliwiają każdemu bycie prawdziwym człowiekiem w każdym czasie i miejscu. Kondycja człowieka zależy od połączenia wiary i rozumu. Wiara bez rozumu jest irracjonalną gadaniną duszy, zaś rozum bez wiary jest trudno dającą się ukryć pustką duchową⁴⁰. Wiara jest „czynnością myśli”. Boecjusz miał swych kontynuatorów w epoce scholastycznej. Między innymi Tomasz potwierdził harmonię między rozumem i wiarą, ponieważ światło wiary i światło rozumu pochodzą od Boga, więc nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać⁴¹. Wiara nie lęka się rozumu, ale go doskonali i opiera się na nim, tak jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię⁴². Boecjusz miał poprzedników w osobach Augustyna i Arnobiusza. Augustyn, kontynuator programu Platona, natknął się na zasadę koła hermeneutycznego: *Credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Dzięki temu przezwyciężył pułapki zarówno stoickiego dogmatyzmu, jak i sceptycznego racjonalizmu⁴³. Postawę, jaką przyjął Augustyn w swoim dialogu ze sceptykami, zaprezentował w dziele zatytułowanym *Contra Academicos*. Punktem kulminacyjnym tegoż dzieła jest zwrócenie uwagi na „cykl hermeneutyczny” przez wskazanie na silny związek autorytetu i rozumu, wiary i rozumowania filozoficznego:

Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido⁴⁴.

Nikt nie wątpi, że dwa czynniki są motorem naszego poznania — autorytet i rozum. Ja przyjąłem jako stałą zasadę nie odstępować w żadnym wypadku od autorytetu Chrystusa, bo nie widzę większego autorytetu. Tę zaś wiedzę, którą trzeba zdobywać przez subtelne rozumowania (bo takie już mam usposobienie, że palę się do poznania prawdy nie tylko przez wiarę, lecz także rozumem), spodziewam się znaleźć na razie w szkole Platona, a to nie sprzeciwia się naszej wierze⁴⁵.

⁴⁰ A. KUCZ: *Dyskurs z Filozofią w „Consolatio Philosophiae” Boecjusza*. Katowice 2005, s. 153—159.

⁴¹ TOMASZ: *Summa contra Gentiles* I, VII.

⁴² TOMASZ: *Summa Theologiae* I, 1, 8 ad 2: „[...] cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat”.

⁴³ G. REALE: *Agostino e il „Contra Academicos”*. In: *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*. Ed. M. NICOLosi. Palermo 1987, s. 14.

⁴⁴ S. AURELIJ AUGUSTINI: *Contra Academicos libri tres*, 3, 20, 43. Rec. P. KNÖLL. W: CSEL 63. Vindobonae 1922.

⁴⁵ AUGUSTYN Z HIPPONY: *Przeciw akademikom*. Przeł. K. AUGUSTYNIAK. Kraków 2007, s. 225—227.

Augustyńska gnozeologia polega na wyeksponowaniu teorii koła hermeneutycznego wiary i rozumu. Zwiastuny tej teorii, które akcentują silny związek i harmonię między poznaniem na podstawie autorytetu Chrystusa i na podstawie rozumu zaprzęgniętego w szkole Platona, dają się zauważyć w *Adversus Nationes* Arnobiusza. Dla tagestańskiego konwertyty poznanie dzięki autorytetowi było prymarne w porządku czasu, zaś poznanie dzięki rozumowi jest pierwsze w porządku logiki. Teoria ta przetrwała aż do czasów Tomasza z Akwinu i jego nauki o teologii naturalnej.

Relacja *fides et ratio* w myśli Arnobiusza i Porfiriusza

Arnobiusz, wykształcony Afrykanin przepojony klasycznym duchem, żyjąc w „czasie światoobrazu” i na styku „dwóch kultur”, był świadom sensowności i funkcjonalności teorii filozoficznych. Postawa autora *Adversus Nationes* nie wykazuje żadnych znamion ateisty odrzucającego religię ani teisty odrzucającego naukę. Świadom tego, że ciężącego na historii brzemienia form boskich nie sposób zdjąć jednym filozoficznym wywodem, próbuje uchwycić prawdziwą naturę rzeczy z należytą ironią. W *Adversus Nationes* autor, interpretując zjawiska oraz idee, przejawia myślenie, które zdominowane jest przez problemy, których nie da się wyczerpująco wyjaśnić w takich dziedzinach, jak filozofia i religia. Zaczyna swoją dekonstrukcję religii pogańskiej od informacji, że wszelkie założenia, w tym również każde zamierzenie wykonania jakiegokolwiek czynu, implikują pierwiastek zawierzenia:

Et quoniam ridere nostram fidem consuestis atque ipsam credulitatem⁴⁶ facitis iocularibus lancinare, dicite, o festivi et meraco sapientiae tincti et saturi potu, estne operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeunte suscipiant sumant atque adgrediantur actores? Peregrinamini, navigatis non domum vos credentes peractis negotiationibus remeaturus? Terram ferro scinditis atque oppletis seminum varietate non credentes vos frugem percepturos esse vicibus temporariis? Coniugalia copulatis consortia non futura esse credentes casta et officiosi foederis in maritos? Liberatorum susceptatis prolem non incolumem credentes fore et per gradus aetatis venturam senectutis ad metas? Aegritudines corporum medicorum committitis manibus non credentes morbos posse mitigata asperitate leniri? Bella cum hostibus geritis non victoriam vos credentes proeliorum successionibus relaturos? Venera-

⁴⁶ *Credulitas*, w tym kontekście oznaczająca chęć uwierzenia czy gotowość zaufania, jest pewnego rodzaju zdolnością subiektywną.

mini deos et colitis non credentes illos esse et propitias aures vestris supplicationibus accommodare?⁴⁷

W tym krótkim opisie życia ludzkiego, opisie pełnym ironii w odniesieniu do mądrości ludzkiej, Arnobiusz barwnie charakteryzuje posiadaczy mądrości określeniem *meraco sapientiae tincti et saturi potu* [przeziąknięci i nasyceni napojem czystej mądrości]. Podkreślona została przez niego uniwersalna konieczność wiary na każdym etapie ludzkiego życia. Również w podejmowaniu filozoficznej spekulacji zadaniem fundamentalnym badacza czy też myśliciela jest przyjęcie schematu bądź założenia *a priori*:

Ipsi demus principes et praedictarum patres sententiarum, nonne ea quae dicunt suis credita suspicionibus dicunt? Vidit enim Heraclitus res ignium conversionibus fieri, concretionem aquarum Thales, Pythagoras numeros coire, incorporales formas Plato, individuorum Democritus concursiones? Aut illi, qui autumant nihil posse omnino comprehendere, an sit verum quod dicunt sciunt, ut ipsum quod definiunt veritatis esse intellegant pronuntiatum? Cum igitur comperti nihil habeatis et cogniti omniaque illa quae scribitis et librorum comprehenditis milibus credulitate adseveretis duce, quoniam haec est iudicatio tam iniusta, ut nostram derideatis fidem, quam vos habere conspiciatis nostra in credulitate communem? „Sed sapientibus vos viris omnibusque instructis disciplinarum generibus creditis”. — Nempe illis, qui nihil sciunt nec pronuntiant unum, qui pro suis sententiis bella cum adversantibus consequuntur et pervicacia semper digladiantur hostili, qui cum alter alterius labefactant destruunt convelluntque decreta, cuncta incerta fecerunt nec posse aliquid sciri ex ipsa dissensione monstrant⁴⁸.

⁴⁷ A AN II 8: „A ponieważ macie zwyczaj wyśmiewać naszą wiarę i robicie sobie żarty, szydząc z samej chęci uwierzenia, powiedzcie: o dowcipni, przeziąknięci i nasyceni napojem czystej mądrości, czy jest w życiu jakaś działalność, jakieś ważne zajęcie, które nie zaczynałoby się, nie byłoby podejmowane, rozpoczynane przez ludzi bez uprzedniej wiary? Podróżujecie i pływanie, nie wierząc, że powrócicie do domu, gdy wypełnicie wasze sprawy? Spulchniacie ziemię za pomocą pługa i wrzucacie w nią ziarna wszelkiej jakości, nie wierząc, że zbierzecie plony wraz ze zmianą pór roku? Zawieracie związki małżeńskie, nie wierząc, że pozostaną czyste i że układ będzie służył obojgu małżonkom? Macie dzieci, nie ufając, że będą miały dobre zdrowie i powoli dożyją wieku starczego? Chorzy powierzacie się lekarzom, nie wierząc, że choroby po usunięciu niebezpieczeństwa mogą być złagodzone? Walczycie z nieprzyjaciółmi, nie wierząc w odniesienie sukcesu w serii potyczek zwycięskich? Czciecie i uwielbiacie bogów, nie wierząc, że istnieją i nadstawiają z uwagą uszu na wasze modlitwy?”.

⁴⁸ AN II 10: „A wreszcie sami autorzy i ojcowie tych wymienionych opinii, czyż nie mówią tego, co mówią, opierając się tylko na własnych domysłach? Czy widział może Heraklit, że rzeczy powstają przez transformację ognia, Tales przez zagęszczanie wód czy też Pitagoras przez łączenie się liczb, Platon przez formy bezcielesne, Demokryt przez zderzanie się atomów? Iluż uznaje, że nic w żaden sposób nie może być poznane, jakże więc jest prawdziwe to, co mówią, i w jaki sposób uznają swoje stwierdzenia za aksjomat prawdy? Jeśli więc nic nie macie pewnego ani niezbitego dowodu, a wszystko to, co piszecie, zbieracie w nieskończonych ilościach książek posłuszni

Nonne ea quae dicunt suis credita suspicionibus dicunt? Nawet jeśli przegląd antycznych koncepcji filozoficznych dokonany został przez Arnobiusza bardzo pobieżnie, to jednak Retor trafnie dostrzegł, że dotyczą one rozumienia rzeczywistości i miejsca człowieka w tak jawiącym się świecie. Rzeczywistość jest dana do wyjaśnienia jako odpowiednio „ujrzana” i „widziana” przez konkretnego człowieka, a nie jako budząca tę wizję. To nie rezultat poznania świata, ale poznanie świata jest tym, co filozofowie analizują i wyjaśniają. Drogi poznania są różne. Arnobiusz zwraca uwagę na fronetyczne spojrzenia Heraklita, naiwną empirię filozofów jońskich, Pitagorasa sięgającego do tożsamości liczbowej, a także Platona, który znalazł „prawdziwą rzeczywistość” w ideach, jak również atomistyczną koncepcję rzeczywistości Demokryta. Poszczególne drogi stanowią właściwe pole filozoficznych interpretacji. Celnie to ujął Nietzsche, mówiąc, że „nie ma faktów, są tylko interpretacje, co również jest interpretacją”⁴⁹. Przedmiotem wszystkich wyjaśnień filozoficznych jest rzeczywistość dana w odpowiednich aktach poznania. Toteż wyniki interpretacyjne są oparte na swoistych aktach poznania, w których jawiła się dana rzeczywistość. Wielość dziwacznych rozwiązań wynika z tego, że akty poznania już dostarczały nimi ujęty odpowiednio ukazany przedmiot. Jedynie na tle zastosowanych aktów poznania (empirii czy fronezy) w stosunku do samej rzeczywistości, którą trzeba wyjaśnić, można zrozumieć różnorodne interpretacje filozofów, mówiące o tym, że świat jest wodą, powietrzem czy ogniem. Platońskie widzenie świata jako idei suponuje błąd ujęcia rzeczywistości w samym załączku. Współczesne Arnobiuszowi spekulacje filozoficzne, m.in. neoplatońskie, stanowią misternie zbudowany system aprioryczny, nie będący wyjaśnieniem istniejącej rzeczywistości, ale raczej swoistym *a priori*, jakby gigantyczną siecią, którą narzuca się na rzeczywistość i w jej świetle, przez pryzmat sieci, usiłuje rzeczywistość zrozumieć. Ale — jak podkreśla Arnobiusz — ową aprioryczną siatkę pojęć trzeba przyjąć „na wiarę”. Takie przyjęcie określa słowem *fides* albo *credulitas*. To ostatnie oznacza postawę naznaczoną nie tyle łatwownością czy naiwnością, ile chętną wiarą, zawierzeniem. W późniejszej łacinie eklezjastycznej słowem *credulitas* określano *professio fidei christianae*. Rozdział 32. książki drugiej *Adversus Nationes* przemawia za rolą *fides et ratio* w osiągnięciu nieśmiertelności i w ten sposób wydaje się korespondować z wcześniej przytoczonymi cytatami z *Księgi Syracha* i *Listami Pawłowymi*:

przewodnictwu łatwowności, to na skutek jakiego niesłusznego sądu wyśmiewacie naszą wiarę, którą na równi z nami dostrzegacie u siebie, jako wymóg naszej łatwowności? Lecz wy wierzyście ludziom mądrym i wykształconym, wszystkim tym, którzy w każdej dziedzinie wiedzy nie przyjmują nic i nie wymawiają nawet jednego stwierdzenia, którzy wszczynają kłótnie z przeciwnikami z powodu swych opinii i wojują zawsze z uporem, którzy z pragnienia obalenia, zniszczenia, pomieszania pomiędzy ich ideami i nimi samymi, uczynili niepewną jakąkolwiek rzecz oraz ukazali poprzez ich niezgodę, że nie można niczego wiedzieć”.

⁴⁹ R. RORTY, G. VATTIMO: *Przyszłość religii*. Ed. S. ZABALA. Kraków 2010, s. 58.

Haec cum ita se habeant et cum ab summo traditum teneamus auctore, non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas, posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, si modo illum temptent ac meditentur adgnosceret — eius enim cognitio fermentum quoddam est vitae ac rei dissociabilis glutinum — tum deinde feritate atque inhumanitate depositis resumant ingenia mitiora, ut ad illud quod dabitur esse possint paratae. Quid est quod a vobis tamquam bruti et stolidi iudicemur, si propter hos metus liberatori dedidimus et mancipavimus nos deo? Adversus ictus noxios et venenatos colubrarum morsus remedia saepe conquirimus et protegimus nos laminis, Psyllis Marsis vendentibus aliisque institoribus atque planis, ac ne nobis frigora solesque incommodent rapidi, munimenta domorum ac vestium sollicitae praeparamus diligentia cautionis⁵⁰.

Zdaniem Arnobiusza, dzięki objawieniu, które przekazał Najwyższy Stwórca (*auctor summus*), wiemy, że dusze, będące w gardzieli otchłani śmierci, mogą jednak dzięki łasce Najwyższego Władcy (*summi principis*) uzyskać nieśmiertelność, o ile tylko spróbują przez kontemplację go poznać. Poznanie to jest zaczął życia i spoiwem rzeczy rozproszonych. Wówczas dopiero wyzbywszy się dzikości i niehumanitarności dusze stają się łagodniejsze tak, że są zdolne przyjąć to, co im będzie dane. W tych słowach trudno rozstrzygnąć, czy większe znaczenie dla apologety ma *fides* czy *ratio*. Fundamentalną rolę w myśli Arnobiusza odgrywa motyw przemiany z niewiedzy do wiedzy. Poznanie Najwyższego odbywa się w bezpośrednim spotkaniu z Nim i kontemplowaniu Go. Kontemplacja i poznanie pociąga za sobą metamorfozę nie tylko na poziomie epistemologicznym, ale także na poziomie etycznym (*tum deinde feritate atque inhumanitate depositis resumant ingenia mitiora*). To są elementy dość optymistyczne w rzekomo pesymistycznej postawie Arnobiusza. Przede wszystkim fragmenty te prowadzą do następujących konkluzji: pomimo że wszelkie podejścia filozoficzne prowadzą do pseudorozumienia świata i pseudointerpretacji rzeczywistości, do poznania obrazu czy cienia rzeczywistości, określonej jako *umbra veri*, to jednak człowiek dzięki chęci zawierzenia i poznania Mistrza, „Nowego Sokratesa”, wyzbywszy się dzikości, może stać się łagodniejszy i bardziej ludzki. Dzieje się to za sprawą *fides et ratio*. Kluczem myśli Arnobiusza, jest epistemologia, nie do końca systematyczna, ponieważ celem jego wystąpienia nie była systematyzacja doktryny, ale przez zastosowanie ogólnie przyjętych zasad próba znalezienia drogi do prawdy. Na drodze poszukiwania prawdy są istotne dwa poziomy, które trudno rozgraniczyć. Poziom *fides*⁵¹ czy *credulitas*

⁵⁰ AN II 32.

⁵¹ *Fides* jako odpowiednik wiary, wierności, zaufania pojawia się w pismach innych autorów chrześcijańskich m.in. Hieronima: *Commentarius in Evangelium Matthaei* II 13 i Cypriana: *De dominica oratione* 19; *De mortalitate* 10. Cf. S. Stabryła: *Chrześcijański świat poezji Prudentjusa*. Kraków 2011, s. 82.

jest etapem wstępnym i koniecznym, aby przejść do poziomu *ratio*. Poziom *ratio* umożliwia z kolei wszelkie spekulacje filozoficzne wraz z teologicznymi, które dotyczą raczej sposobu konstruowania pojęć o rzeczywistości aniżeli samej rzeczywistości. Fragmenty dotyczące relacji *fides et ratio* są przykładem postępowania Arnobiusza jako filozofa, śledzącego innych filozofów, będącego zarazem filozofem, który przygotował żyzny grunt dla rozwinięcia się w następnych stuleciach dwóch doktryn: „*fides quaerens intellectum*” oraz „*intellectum quaerens fidem*”. Pierwsza doktryna Anzelmowa „*fides quaerens intellectum*” wyrasta ze schedy po „ostatnim Rzymianinie i pierwszym scholastyku”, który stwierdził, że nie ma takiej tezy wiary chrześcijańskiej, której prawdziwość nie mogłaby być udowodniona w granicach „czystego rozumu”. Anzelmiańska zasada „*fides quaerens intellectum*”, Boecjańska zasada „*fidem, si poteris, rationemque coniunge*”, a także Augustyńska „*Crede, ut intelligas*”⁵² są zaprzeczeniem Tertulianowej zasady „*credo, quia absurdum*”⁵³, a jednocześnie kontynuacją myśli Arnobiańskiej, że wiara bezrozumna jest zabobonem, natomiast każdy proces racjonalny zakłada pierwiastek wiary. Oczywiście staje się to, że Tertulian i Arnobiusz są w obrębie myśli chrześcijańskiej autorami najbardziej sobie przeciwnymi. Arnobiańska koncepcja racjonalizmu, wiary i rozumu, a w konsekwencji koncepcja relacji *fides et ratio* różni się od Tertuliańskiej, zupełnie ignorującej rolę rozumu ludzkiego. Co więcej, Arnobiusz, krytykując absurdalne formy pogańskie i domagając się zdobywania wysiłku racjonalnego, zaprzecza zasadzie „*credo, quia absurdum*”. Z tegoż względu filozofia Arnobiusza jest kolejnym i nie jedynym „jasnym punktem”, obok myśli Plotyna i neoplatonczyków w epoce, którą Dodds określił bez wahania i zbyt pochopnie „epoką ciemności, przesądów i lęku”⁵⁴. Sam Dodds jednak zaznacza, że oprócz Plotyna i Porfiriusza pojawili się w II oraz III wieku myśliciele chrześcijańscy, którzy wyrazili protest przeciw „irracjonalnej i niezbadanej *pistis*” i byli przygotowani, by podjąć dialog w sposób racjonalny. W II wieku Atenagoras z Aten, chrześcijań-

⁵² AUGUSTYN: *Epist.* 120 II, 8 i *Sermo* 43, 9.

⁵³ Powiedzenie „*Credo, quia absurdum*”, które przylgnęło do Tertuliana, nigdy nie zostało przezeń powiedziane. Sformułowania najbardziej podobne do owej maksymy brzmią następująco: „*Crucifixus est Dei filius — non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius — credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit — certum est, quia impossibile*” — „Syn Boży został ukrzyżowany — nie wstydzę się tego dlatego, że należałoby się tego wstydzić. Syn Boży umarł — jest to godne wiary dlatego, że jest to niedorzeczne. Pogrzebany zmartwychwstał — jest to pewne, ponieważ jest to niemożliwe” (TERTULLIANUS: *De carne Christi* 5). Krytyka absurdalnym nazwała to, co jest niedorzeczne i niemożliwe, chociaż tekst przytoczony podkreśla, że z tym, z czym nie radzi sobie umysł, poradzić musi sobie wiara. Jednak przez wrogi stosunek Tertuliana do intelektu jego słowa zostały w absurdalny sposób zinterpretowane. A. KASIA: *Wiara i rozum...*, s. 9—10.

⁵⁴ E.R. DODDS: *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. Przeł. J. PARTYKA. Kraków 2004, s. 116.

ski pisarz grecki i apologeta, uznając potrzebę *logismos*⁵⁵, argumentami z literatury, mitologii, filozofii i kultury zwalcza stawiane chrześcijanom zarzuty, w których poganie oskarżali ich o ateizm, ludożerstwo, kazirodztwo. W drugim dziele, *O zmartwychwstaniu ciał*, za pomocą filozofii greckiej uzasadnia konieczność zmartwychwstania ciał. Podobnie czyni Orygenes. Za pomocą metod wypracowanych przez filozofów greckich jest w stanie zwalczać pogan punkt po punkcie, gardząc czystą *pistis* w nie mniejszym stopniu niż to czyni Celsus⁵⁶. W III wieku n.e., gdy Orygenes i Arnobiusz próbowali wspomagać autorytet rozumem, filozofowie pogańscy coraz bardziej starali się zastąpić rozum autorytetem. Jak zauważa Dodds, dla filozofów pogańskich *pistis* stała się wymogiem podstawowym. Zaś neoplatonizm po Plotynie staje się bardziej religią, skupioną wokół komentowania świętych tekstów pogaństwa, niż filozofią. I tak, sam Porfiriusz, uczeń Plotyna, zainteresowany tematyką eschatologiczną, u kresu swego żywota uczynił *pistis* pierwszym warunkiem zbliżenia się duszy do Boga. Dzieła Porfiriusza, zwłaszcza *List do Marcelli* i *Grota Nimf*, dają możliwość zrozumienia całego procesu metamorfozy życia prowadzącej do zrealizowania Homeroowego postulatu „wzlotu do naszej ojczyzny”⁵⁷, to jest mistyki⁵⁸. Według Porfiriusza wiara⁵⁹ wynika z racjonalnego zaakceptowania wykraczającej poza zmysły rzeczywistości, wypełnionej zarówno różnymi duchowymi mocami, jak i królującym nad nimi Jedynym Panem — Bogiem, jako ostatecznego źródła metamorfozy:

Cztery elementy są istotne w naszym odniesieniu do Boga: wiara, prawda, miłość i nadzieja. Należy wierzyć, że jedynym zbawieniem jest zwrócenie się ku Bogu. Następnie, kiedy się uwierzyło, należy z całą gorliwością poznać prawdę o Bogu; kiedy się ją poznało — zapłonąć miłością do Niego. Aby płonąć z miłości, konieczne jest karmienie duszy w tym życiu dobrą nadzieją. To przez nadzieję dobrzy ludzie dominują nad złymi⁶⁰.

Metamorfoza przedstawiona przez Porfiriusza jest analogiczna do przemiany zaprezentowanej przez Arnobiusza: najpierw należy uwierzyć, że w zwróce-

⁵⁵ ATENAGORAS: *Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 8.

⁵⁶ E.R. DODDS: *Pogaństwo...*, s. 116 i 117.

⁵⁷ HOMER: *Iliada* II 140; PLOTYN: *Enneady* I 4, 8 (16).

⁵⁸ PORFIRIUSZ: *List do Marcelli*. Przeł. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI. Kraków 2006, s. 16.

⁵⁹ Zdaniem Piotra Ashwina-Siejkowskiego, kategoria „wiary”, którą znajdziemy w trakcie lektury *Listu do Marcelli*, nie pokrywa się ze znaną Pawłową semantyką z I Kor 13, 13, chociaż Dodds uważa, że to właśnie Pawłowe nauczanie miało wpływ na Porfiriusza bądź też Porfiriusz i Paweł mają wspólne źródło w zaginionym tekście pogańskim. Ashwin-Siejkowski sugeruje, że źródłem w kwestii czterech elementów był raczej Numenios. Cf. PORFIRIUSZ: *List do Marcelli*. Przeł. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI. Kraków 2006, s. 19 i 55; E.R. DODDS: *Pogaństwo...*, s. 117.

⁶⁰ PORFIRIUSZ: *List do Marcelli* 24.

niu się ku Bogu jest jedyne zbawienie — bez tej wiary nie można osiągnąć prawdy, miłości, nadziei. Kontemplacja i poznanie Boga sprawia, że dusze, wyzbywszy się dzikości, stają się łagodniejsze, tym samym piękniejsze. Zarówno Porfiriusz, jak i Arnobiusz dążą do syntezy pierwiastka religijnego z krytycznym, filozoficznym pojmowaniem świata. Do optymistycznych elementów należy przekonanie Arnobiusza, że religia powinna być pozbawiona wszelkich cech wiary w działanie na ludzkie sprawy niehumanitarnych potęg i mocy. Istota ludzka musi nauczyć się zadbać o siebie dzięki własnym siłom, musi zawierzyć sobie. Ze względu na to, że możliwości człowieka są marne, to z pewnością efekty też będą marne. Ale zachęta do wiary w siebie jest już zalążkiem przeciwności „religii strachu”. Wiara prowadzi do subiektywnego doświadczenia. Wiara, o jakiej mówią Arnobiusz i Porfiriusz, nie zastępuje ani nie zaniedbuje wysiłku osiągnięcia mądrości i cnoty. Stanowi ona kategorię, która współtworzy filozofię religii, jak i wyznacza praktyczne postępowanie. Oba traktaty, Porfiriusza *List do Marcelli* i Arnobiusza *Adversus Nationes*, napisane niemalże w tym samym czasie, są przesłaniem wyrażającym postulat o harmonii między wiarą i rozumem. Reperkusje owego postulatu doprowadziły do różnorodnych koncepcji na przestrzeni wieków. Jedną z nich dotyczy postaci, jaką przyjmuje filozofia postnihilistyczna, która zdaniem Vittorio Possenti powinna mieć również wymiar kontemplacyjny: „Prognoza, która dotyczy interesującego nas tutaj tematu, jest nierozdzielnie związana z oczekiwaniami tego, kto ją wyraża. Jeśli chodzi o mnie, to myśl postnihilistyczną rozumiem jako wyraz przymierza między filozofią (bytu) i Objawieniem”⁶¹. Jeśli spełniłyby się przewidywania, to myśl postnihilistyczna byłaby kontynuacją Heraklitejskiej konstatacji „niewiara unika poznania”, Heraklit bowiem wiąże wiarę z poznaniem. Wiara i poznanie idą w parze, ponieważ „przedmiotem poznania jest logos kosmiczny, wiecznie żyjący ogień, który zapala się według miar i według miar gaśnie, oraz logos ontologiczny, jedno, mądre, oderwane od wszystkiego, to znaczy przekreślające w sobie wszystkie poszczególne tożsamości składające się na wiele”⁶². Heraklit niewierzących nazywa *aksynetoi antropoi*. Nie tylko nie wierzą, ale nawet nie próbują uwierzyć. Są niezdolni do słyszenia i widzenia tego, co istotne. Nie mogą dokonać skoku ze świata widzialnego, oglądanego i odczuwanego zmysłem wzroku i słuchu, do świata niewidzialnego, którym rozkoszuje się oko i ucho rozumu. Nie widzą i nie wierzą temu, kto twierdzi, że ujrzał absolutną prawdę. Nie wierzą ani w Logos, ani w możliwość poznania Logosu i nie wierzą filozofowi-kapłanowi Logosu. Heraklit oddala się od takiego zakłamanego społeczeństwa i udaje się w góry, by być bliżej prawdzi-

⁶¹ V. POSSENTI: *Filozofia po nihilizmie. Spojrzenie na przyszłość filozofii*. Przeł. J. MERECKI. Lublin 2003, s. 102.

⁶² K. MRÓWKA: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa 2004, s. 241.

wej Rzeczywistości. Nie chce żyć w świecie zakłamanym, w którym drzwi i okna utworzone są z kłamliwych pozorów, cieni. Słowa „mrocznego” filozofa na ogół przyjmowane są z nieufnością, a ich żywotny sens zostaje zduszony w ciasnych światach indywidualnych⁶³. Warto przytoczyć wyjaśnienie tego nieporozumienia, które zawsze rzucało cień, utrudniając zrozumienie greckiej racjonalności:

Mędrcy epoki archaicznej rozumieli rozum jako dyskurs o czymś, jako logos, który jedynie mówi, jedynie wyraża rzecz odmienną, sprawy innego rodzaju. Rozum próbuje w jakiś sposób wyrazić właśnie podłoże religijne, doświadczenia uniesień misteryjnych i w tym celu ucieka do pośrednictwa zagadki. Później ten początkowy impuls, jakim kierował się rozum, został zapomniany: już nie rozumiano aluzyjnej funkcji rozumu, faktu, że to właśnie rozumowi przypadło wyrażać metafizyczne rozdarcie, a wobec tego uznano dyskurs za coś, co posiada własną autonomię, może za zwykłe lustro odbijające przedmiot niezależny od swego podłoża, a nazywany racjonalnym, czy może wręcz za coś, co samo jest substancją. Tymczasem rozum narodził się niegdyś jako coś dopełniającego, jako echo, którego źródło znajduje się w tym, co ukryte, leży gdzieś poza rozumem, a tego, co ukryte, nie można w pełni ukazać, można jedynie na to naprowadzać za pomocą takiego właśnie dyskursu”⁶⁴.

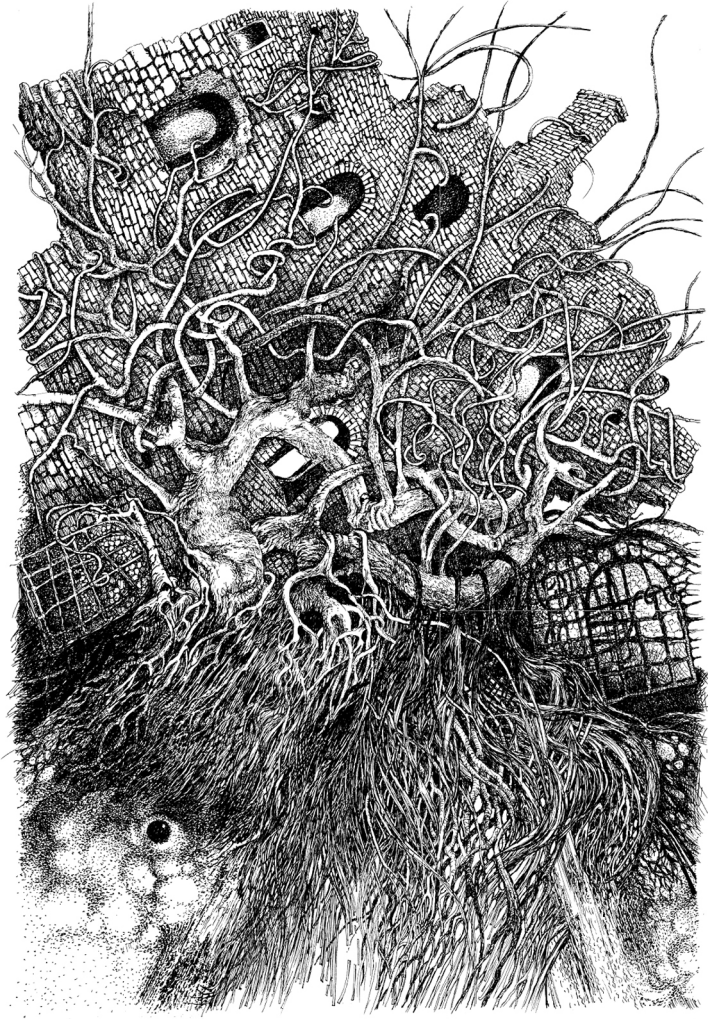
Arnobiusz w drugiej księdze *Adversus Nationes* wypowiada niezwykle istotne słowa, które wyraźnie określają jego postawę w kwestii *fides et ratio*:

Caedant licet hostias quantaslibet Etruria, humana sibi omnia sapientes negent, magi cunctas emolliant et commulceant potestates: nisi ab domino rerum datum fuerit animis id quod ratio postulat idque per mandatum, multum postea paenitebit fuisse inrisui, cum ad sensum coeperit interitionis accede⁶⁵.

⁶³ Ibidem, s. 240.

⁶⁴ G. COLLI: *Narodziny filozofii*. Przeł. S. KASPRZYŚIAK. Kraków 1994, s. 88.

⁶⁵ A AN II 62: „Niech więc zabija Etruria tyle ofiar ile chce, niech mędrcy negują wszystko, co ludzkie, magowie niech błagają wszystkie potęgi: lecz jeśli dusze nie otrzymają od Pana wszechświata tego, czego domaga się rozum i czego pragnie, to będą ogromnie żałowały, że stały się obiektem drwin, gdy poczują, że zaczynają ginąć”.



VI

Quaestio de veritate

Filozofia postnihilistyczna będzie musiała podjąć na nowo najbardziej fundamentalną kwestię, od której zależy samo jej istnienie: kwestię prawdy¹.

Quid est veritas?

Kluczową cechą filozofii klasycznej wydaje się fundamentalny spór Sokratesa z sofistami o status prawdy. Status prawdy jest tematem nadrzędnym również we współczesnej filozofii, zwłaszcza *Gorgiasz* Platona jest dialogiem, który skłania do pochylenia się i zastanowienia nad kwestią prawdy. Dialog ten, jako „skarbnica myśli dawnych mędrców”, stał się impulsem dla pracowników Katedry Myśli Politycznej UKSW do zorganizowania konferencji w październiku 2011 roku nt. „Platona *Gorgiasz*. Interpretacje. Inspiracje. Recepcja”. Dyskusje koncentrowały się na kwestiach prawdy. Prawda jest wartością, której poświęcony był wysiłek filozoficzny od zarania dziejów myśli. Poszukiwanie prawdy i jej charakter gnozeologiczny są wpisane w pojęcie greckiego słowa *philosophos*, stworzonego „jako przeciwieństwo do *sophos*. Oznacza ono tego, kto miłuje poznanie (wiedzę), w odróżnieniu od tego, kto by posiadłszy poznanie nazywał siebie wiedzącym. [...] Poszukiwanie prawdy, nie posiadanie prawdy jest istotą filozofii”². W takim ujęciu wysiłek filozoficzny jest procesem wiecznie trwającym, polegającym na nieustannym zadawaniu pytań i poszuki-

¹ V. POSSENTI: *Filozofia po nihilizmie. Spojrzenie na przyszłość filozofii*. Przeł. J. MERECKI. Lublin 2003, s. 103.

² K. JASPERS: *Einführung in die Philosophie*. München 1953, s. 14. Cytat w tłumaczeniu Jerzego Drewnowskiego podany za: K. PAWŁOWSKI: *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*. Kraków 1996, s. 21. Platon wielokrotnie przedstawia epokę Heraklita, Parmenidesa i Empedoklesa jako epokę „mędrców”, a siebie w porównaniu z nimi uznaje tylko za filozofa, to znaczy za ledwie za miłośnika mądrości, czyli za kogoś, kto mądrości nie posiada. Cf. G. COLLI: *Narodziny filozofii*. Przeł. S. KASPRZYŚIAK. Kraków 1994, s. 96.

waniu tego, co prawdziwe³. Ów model platońskiego pojęcia filozofii zakłada, że celem i kresem filozofii jest uszczęśliwiające i wprowadzające w wyższy status ontyczny poznanie, a nie samo tylko etyczne usposobienie i odpowiedni do tego zespół zachowań. Taki sens przypisuje się zarówno „upodobnieniu się do bóstwa”, jak i „przygotowaniu się do śmierci”. W trakcie lektury Platońskich dialogów dochodzi się do wniosku, że prawdziwi filozofowie „niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć”⁴. Dopiero dzięki śmierci zdobyć można ogłąd prawdy i bytu:

Bodaj że istnieje taka niby ścieżka, którą nas rozum w rozważaniach wyprowadza, ale jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza złączona będzie z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda. Bo tysiączne nam kłopoty sprawia ciało, któremu pokarmu trzeba. A do tego, jeśli na nas jeszcze jakie choroby spadną, przeszkadzają nam w szukaniu tego, co istnieje. [...] Toż i wojny, i rozruchy, i bitwy znikądinąd nie pochodzą, tylko z ciała i z jego żądź. Przecież we wszystkich naszych wojnach chodzi o zdobywanie pieniędzy, a pieniądze musimy zdobywać dla ciała; jak niewolnicy dogadzać mu jesteśmy zmuszeni. I dlatego nie mamy kiedy oddawać się filozofii; przez to wszystko. A koniec wszystkiego taki, że jeśli ono komuś z nas da kiedy pokój i człowiek się zwróci do rozważań nad czymś, ono znowu podczas rozważań zaczyna się zgłaszać na wszystkie sposoby, sprawia nam zamieszanie i niepokój, i myśl płoszy, tak że niepodobna przy nim dojrzeć prawdy. Tylko tę mamy wskazówkę, istotnie, że jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą ogłądać rzeczywistość samą [...]⁵.

A zatem nie walka z obciążeniami ciała, ale poszukiwanie prawdy, będącej kryterium poznania samej rzeczywistości, jest ostatecznym celem i kresem filozofii⁶. Platon, zbliżając się do sceptycyzmu skrajnego, dochodzi do pesymistycznego dylematu: albo nigdy wiedzy osiąść nie można, albo, jeżeli w ogóle kiedykolwiek, to dopiero po śmierci. Innymi słowy: przed śmiercią ciała nie osiągnie się wiedzy i prawdziwego poznania. Za życia jedynie tylko zbliżenie się do poznania jest możliwe, a tym samym li tylko zbliżenie do prawdy. Twierdzenie to zostało wygłoszone za życia, a więc wypowiadający nie był w stanie pełnej prawdziwości tegoż zdania udowodnić. Nie będziemy w tym miejscu rozpatrywać, na ile to twierdzenie jest wewnętrznie sprzeczne, ale warto zastanowić się nad samym pojęciem prawdy, które ściśle związane jest z po-

³ J. PIEPER: *W obronie filozofii*. Przeł. P. WASZCZENKO. Warszawa 1985, s. 48—55.

⁴ PLATON: *Fedon* 64 a. Przeł. W. WITWICKI. T. 1. Kęty 2005.

⁵ PLATON: *Fedon* 66 b-e...

⁶ J. DOMAŃSKI: „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty 2005, s. 30—31.

jęciem poznania i wokół którego koncentrują się refleksje Arnobiusza. Droga *metanoi*, jaką kroczy ów apologeta, dowodzi, że gdy zmianie ulega byt poznającego, odpowiedniej zmianie ulega natura i zakres jego poznania. Płaszczyzna praktyczna jest ściśle związana z płaszczyzną teoretyczną. Związek dwóch płaszczyzn jest nierozzerwalny, ponieważ praktyka może zmienić nasz horyzont teoretyczny, i to w dwojaki sposób: może otworzyć przed nami nowe światy i dać nam nowe zdolności. Wiedza, której nie mogliśmy nigdy osiągnąć, pozostając tym, czym jesteśmy, może być osiągnięta dzięki wyższemu życiu i wyższym zdolnościom, które możemy rozwinąć na drodze moralnej⁷. Poznawanie czy poszukiwanie prawdy jest właściwie ujawnianiem i odsłanianiem tego, co jest, co istnieje⁸. Wyrażnie cechę tę odsłania język grecki, termin ten bowiem złożony jest z *α-privativum* oraz *λήθοϋς*, rozumianego jako zapomnienie, zapomnianie. *Aletheia* to właściwie tyle co „nieskrytość”. Skrytość i niejawnosć są z sobą powiązane⁹. Rzeczy same z siebie trzymają się w ukryciu, gdyż „natura lubi się ukrywać”¹⁰. Tylko subtelne oko może dostrzec i wydobyć z cienia rzeczywistość prawdziwą, to znaczy nieskrytą¹¹. *Aletheia* to proces zapobiegający zapomnieniu, odejściu w niepamięć, to wszelki wysiłek, którego celem jest odsłanianie rzeczywistości, która jest przeciwieństwem pozorów, cienia tego, co istnieje prawdziwie. Słowo to jest przeniknięte głęboką siłą, energią i wymaga dynamizmu wewnętrznego od osoby, która pragnie poznać rzeczywistość ostateczną¹². Natomiast łaciński termin *veritas* pochodzi z korzenia indoeuropejskiego *ver*¹³, które występuje również w wyrazach takich, jak: *vereor*, *reverendus*, *verecundus*. Występuje tutaj element scalający sferę *profanum* ze sferą *sacrum*. Werbalizując tak niejednorodny pojęcie, jakim jest prawda, będące naczelną wartością poznawczą, cechą poznania, jak i przedmiotem poznania, a tym samym celem i kresem filozofowania, trzeba

⁷ W. JAMES: *Pragmatism*. Cambridge 1975, s. 109.

⁸ Celnie ujął to Giorgio COLLI: *Narodziny filozofii...*, s. 82: „Jest» staje się słowem ocalającym metafizyczną naturę świata i przenoszącym ją do sfery ludzkiej; jest objawia to, co ukryte. A temu objawianiu patronuje bogini, która ma na imię *Aletheia*, »prawda«”.

⁹ H.-G. GADAMER: *Cóż to jest prawda?* W: IDEM: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Oprac. K. MICHAŁSKI, przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa 1979, s. 35.

¹⁰ HERAKLIT: B 123. DK.

¹¹ K. MRÓWKA: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa 2004, s. 332.

¹² Chociaż przymiotnik *philosophos* w funkcji rzeczownika, jak i rzeczownik *philosophia* oraz czasownik *philosophēin* jako terminy techniczne o sprecyzowanym znaczeniu znajdują się dopiero w dialogach Platona, to jednak przymiotnik *philosophos*, występujący we fragmencie 35 Heraklita („Trzeba bowiem bardzo, aby miłujący mądrość byli badaczami wielu”) koresponduje z późniejszym, właściwym określeniu filozofów i filozofii znaczeniem poszukiwania rzeczywistości ostatecznej. F.M. CLEVE: *Sources and Motives of Philosophy*. In: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*. The Hague 1969, XXII; K. MRÓWKA: *Heraklit...*, s. 127.

¹³ G. TOKARSKI: *Lexicon Indoeuropeum fundamentale Latini sermonis*. [Diss. ad Doctoratum moderante Prof. R. Bracchi]. Romae 1999, s. 224.

mieć na uwadze znaczenie greckiej *aletheia* i łacińskiej *veritas*. Filozofia jest umiłowaniem mądrości, jest poszukiwaniem prawdy, prawda zaś — związkiem, który zachodzi pomiędzy matematycznym poznaniem naturalnej harmonii partycypującej w kosmosie a wartościami i cnotami ontologicznymi¹⁴. Prawda jako pierwsza kroczy na czele triady wartości określonej już przez starożytnych, a tuż za nią dobro i piękno. Z tych trzech wartości jest najbardziej enigmatyczną i trudną do skonkretyzowania. Zazwyczaj opisywana bywa droga dojścia do prawdy. W kontekście platońskim wszelkie dążenie do prawdy, zarówno w wymiarze intelektualnym, jak i duchowym, to „wejście w kathartyczne pole Prawdy absolutnej, w którego świetle filozof uświadamia sobie metafizyczną konstrukcję świata w jej wymiarze ontycznym i etycznym”¹⁵.

Pod wpływem tego nadprzyrodzonego światła wszelkie dążenie do prawdy przemienia się w kontemplację prawdy absolutnej (zarazem dobra i piękna), czyli Boga¹⁶. I w ten sposób postrzegana prawda, wieloraka, absolutna i „zjednoczona ekspansją, eksplozją, ekspresją”¹⁷ do tego stopnia, że każda próba jej skonkretyzowania prowadzi do synoptycznego spostrzeżenia, na jakie zdobył się Pindar, ubierając je w słowa *Pierwszej Ody Olimpijskiej*:

Tak, wiele dziwacznych jest rzeczy
a ludzkie
Mówienie dalekie bardzo od prawdy.
Zwodzą nas przecież baśnie
Utkane z misternych zmyśleń.
Charis zmienia wszystko w rozkosz śmiertelnikom,
Nadając wartość wszystkiemu — i czyniąc to,
Co niewiarygodne, prawdziwym.
Dni następne to świadkowie i mędrcy.
Trzeba, żeby ludzie mówili dobrze o bogach,
Bo wtedy jest mniejsza ludzka wina¹⁸.

¹⁴ P. HADOT: *Czym jest filozofia starożytna?* Przeł. P. DOMAŃSKI. Warszawa 2001, s. 39. Terminy: „filozofia”, „mądrość”, „poznanie”, omawia dokładnie Juliusz DOMAŃSKI: *Starożytne teorie metafizyczne jako źródło dwoistego rozumienia filozofii*. W: „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty 2005, s. 13—63.

¹⁵ ALKINOUS: *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*. Przeł., komentarzem opatrzył i wstępem poprzedził K. PAWŁOWSKI. Kraków 2008, s. 19.

¹⁶ Ibidem. Cf. ALKINOUS: *Didaskalikos* X 165, 27—33; XXVII 179, 35—41; 180, 16—25; 28—42.

¹⁷ Z. KADŁUBEK: *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozastłownej*. Katowice 2011, s. 12—13.

¹⁸ PINDAR: *Pierwsza Oda Olimpijska*. Przekład za: Z. KADŁUBEK: *Święta Medea...*, s. 39. Autor monografii przywołuje powyższe frazy z Pindara w kontekście programu komparatysty lansującego potrzebę uświadamiania sojuszu między literaturą i teologią. Przekład M. BROŻKA: „Wiele jest dziwnych rzeczy, doprawdy. / A czasem i ludzka opowieść / Wychodzi poza słowo

U źródeł myśli europejskiej pojawia się *quaestio de veritate* sprowokowana niemożliwością pełnego przekazu za pomocą litery, bo „ludzkie mówienie dalekie jest od prawdy”. Prawda jest trudna do ujawnienia, do opisanego, niedostępna w ludzkich komunikatach i przekazach słownych. Tendencja człowieka do zmyśleń, do wyrażania siebie i przedstawiania bogów w baśniach na korzyść hedonistycznego i zaspokajającego piękna prowadzi do tego, że epistemologia prawdy zostaje tutaj przemieniona i rozszerzona. Fakt ten jest dla czystego filozofowania nieoczekiwany, zwłaszcza że pytanie o prawdę jest postawione w kontekście myśli otwartej na dialog z Objawieniem. Possenti słusznie zwraca uwagę na to, że zagadnienie prawdy przybiera podwójną postać: jest pytaniem o to, co to jest prawda (*quid est veritas?*) i pytaniem o to, kto jest prawdą (*quis est veritas?*). Pierwsze pytanie dotyczy istoty prawdy, drugie natomiast jest pytaniem o to, czy istnieje uosobienie prawdy (*persona veritatis?*)¹⁹. Podczas swojego procesu Jezus na pytanie Piłata, czy jest królem, odpowiada: „Tu dicis quia rex sum. Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati; omnis, qui est ex veritate, audit meam vocem”²⁰.

Ta odpowiedź prowokuje Piłata do zastanowienia się nad *quaestio de veritate*. Na pytanie: „Quid est veritas? [„Cóż to jest prawda?”]”²¹ Jezus odpowiada milczeniem. Owego milczenia z pewnością nie należy rozumieć jako wyraz braku zainteresowania filozoficznym pytaniem o istotę prawdy, pytaniem, które byłoby częścią filozofii klasycznej, a nawet — jak sugeruje większość — częścią myśli pogańskiej. Possenti znajduje odpowiedź na to enigmatyczne, ale jakże wymowne milczenie Jezusa: „Oskarżony odpowiada swoim milczeniem, w tym sensie, że anagram od *quid est veritas?* brzmi: *est vir qui adest*”²². Idąc tym tropem, pytanie o rzecz zostaje zmienione w pytanie o osobę. Milczenie, będące odpowiedzią udzieloną sceptykowi Piłatowi, który ze słów Oskarżonego wybiera jedno słowo i pochylił się nad nim, jest potwierdzeniem i wyartykułowaniem oraz powtórzeniem wcześniej wypowiedzianych przez Niego słów: „Ja jestem drogą, prawdą, życiem”²³. Oskarżony przedstawia się jako *persona veritatis*²⁴.

prawdy: / Upiękzone barwnymi zmyśleniami / zwodzą nas baśnie. / Piękno, co wszystko ludziom uprzyjemnia / Nadaje znaczenia i nieraz nawet temu, co niewiarygodne, / Zyskało wiarygodność. / Lecz dni późniejsze to Świadki najmędrsze. / Człowiekowi wypada mówić o bogach pięknie. / Bo mniejsza wina”. PINDAR: *Ody zwycięskie. Olimpijskie, Pytyjskie, Nemejskie, Istmijskie*. Przeł. M. BROŻEK. Kraków 1987, s. 77.

¹⁹ V. POSSENTI: *Filozofia po nihilizmie...*, s. 103.

²⁰ J 18, 37. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Ed. NESTLE-ALAND. Stuttgart 1987, s. 310. „Ty mówisz, że jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu”.

²¹ J 18, 38.

²² „Prawdą jest obecny [tu] człowiek”.

²³ J 14, 6.

²⁴ V. POSSENTI: *Filozofia po nihilizmie...*, s. 103—104.

Na pytanie Piłata Augustyn odpowie: „Verum est id quod est” — prawdziwe jest to, co jest. Gdyby tego, co jest, nie było, nie moglibyśmy mówić o prawdzie. A z tego wynika, że warunkiem prawdy jest istnienie. Człowiek więc by być — docieka i szuka prawdy. Jak mówi Jose Ortega y Gasset: „Człowiek jest, ową bardzo dziwną istnością, która, aby być tym, czym jest, musi to najpierw zbadać, musi chcąc nie chcąc — zadać sobie pytanie, czym są rzeczy w jego otoczeniu i czy on sam pośród nich jest”. Analogiczne pytania zadaje adwersarzom w swej apologii Arnobiusz. Pamiętać trzeba, że dzieło to powstało jako zadatek, aby w końcu otrzymać od biskupa zgodę na chrzest. Stąd w *Adversus Nationes* mamy kolejne dwa poziomy, które trudno rozgraniczyć: poziom literatury i argumentacji filozofii klasycznej oraz poziom literatury i argumentacji chrześcijańskiej.

Sceptycyzm

W dowodzeniu Arnobiusza obecna jest dwuwartościowość, będąca echem koncepcji reprezentowanej przez przedstawiciela „mniejszej szkoły sokratycznej”²⁵, Diodorosa Kronosa z Megary, dla którego pryncypialną zasadą okazuje się zastosowanie sylogizmów hipotetycznych, w odróżnieniu od sylogizmów kategorycznych Arystotelesa. Między innymi filozofowie megaryccy, głównie pod wpływem Eubulidesa, w postępowaniu erystycznym wymyślali różne pomysły dowodzenia, mające za cel obalenie jakiegoś stanowiska przez *reductio ad absurdum*²⁶. Ostatnim wybitnym sceptykiem starożytności jest Sekstus Empiryk, żyjący i działający w drugiej połowie II wieku n.e. i na początku III wieku n.e.²⁷,

²⁵ DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. II 111—112. Przeł. I. KROŃSKA. Warszawa 1982.

²⁶ Autorem słynnych łamigłówek, które obrazują *reductio ad absurdum*, jest Diodor Kronos z Megary, który twierdził: „To, czego nie zgubiłeś, ciągle posiadasz, ponieważ wszak nie zgubiłeś rogów, masz ciągle rogi”. Przypisują mu również taką łamigłóvkę: „Elektra zna swego brata Orestesa. Ale Elektra nie poznaje Orestesa (który stoi przed nią w przebraniu). Przeto Elektra nie zna tego, co zna”. Diodor Kronos utożsamiał to, co rzeczywiste, z tym, co możliwe. Dowodzenie jego przebiega następująco: „To, co możliwe, nie może stać się niemożliwe. Otóż jeśli z dwóch przeciwieństw jedno musi być w rzeczywistości przekreślone, drugie jest niemożliwe”. Na przykład zdania: „świat istnieje” i „świat nie istnieje” są zdaniami przeciwnymi. Jednakże świat w rzeczywistości istnieje. Jest więc niemożliwe, że świat nie istnieje. Jednakże gdyby kiedykolwiek było możliwe, by świat mógł nie istnieć, możliwość stałaby się niemożliwością. To nie może się dokonać. Nigdy więc nie było możliwe, by świat mógł nie istnieć. F. COPLESTON: *Historia filozofii*. T. 1. Przeł. H. BEDNAREK. Warszawa 2004, s. 111—112.

²⁷ Z pism Sekstusa Empiryka korzystał m.in. Hipolit Rzymski w zwalczaniu filozofii pogańskiej. G. REALE: *Historia filozofii starożytnej*. T. 4. Przeł. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 1999, s. 214.

będący głównym źródłem antycznego sceptycyzmu. W *Zarysach Pyrrońskich* wyraźnie odgranicza swój sposób myślenia od sposobu innych znanych filozofów:

Zdaje się, że ci, którzy czegoś szukają, muszą to albo znaleźć, albo zaprzeczyć możliwości znalezienia i uznać za nieuchwytnie, albo wytrwale szukać dalej. Z tego zapewne powodu także w przypadku rzeczy poszukiwanych przez filozofów jedni orzekli, że znaleźli prawdę, inni oświadczyli przeciwnie, że jej nie można uchwycić, a inni jeszcze wciąż szukają. I myślą tak zwani dogmatycy, że ją znaleźli, na przykład wyznawcy Arystotelesa, Epikura, stoicy, i reszta tych, którzy coś twierdzą. Kleptomachos znowu wraz z Karneadesem, tudzież inni akademicy, wypowiedzieli się o niej jako o czymś nieuchwytnym, a sceptycy wciąż jeszcze szukają²⁸.

Należy podkreślić, że sceptycy nie odrzucali wszystkiego, o czym poucza doświadczenie, a jedynie żądali uznania względności doświadczenia, krytycznego sprawdzenia jego wartości²⁹. Nic nie może być pewne samo przez się. Świadczy o tym różnorodność opinii, między którymi nie można dokonać wyboru w sposób pewny³⁰. Chociaż nigdy nie potrafimy dojść do pewności w nauce, jednak ciągle możemy postępować naprzód bez ustanku szukając³¹. Pyrron z Elidy (365—275 p.n.e.), który jako pierwszy rozwinął naukę o krytycznej analizie sądów (gr. *skeptikos* — rozważający, rozpatrujący), uważał, że każde twierdzenie jest tak samo prawdziwe jak jego przeciwieństwo i dlatego wydanie sądu jest niemożliwe. A zatem trzeba powstrzymywać się od wydawania sądów. Można powiedzieć, że coś wydaje się takie czy inne, ale nie można powiedzieć, że jest takie czy inne. Powstrzymywanie się od ciągłego wydawania ocen zapewni spokój ducha (*ataraksję*). W nawiązaniu do powściągliwości, za którą jak cień podąża spokój i równowaga ducha, ostatni wielki sceptyk Sekstus Empiryk konkluduje, że „celem sceptyka jest niezakłócony spokój wobec przypuszczeń”³². Według zasad ustalonych przez Pyrrona, a następnie wygłaszanych przez jego uczniów — najpierw przez Ainesidemos z Knossos w 43 roku p.n.e., potem przez Agryppę, aż w końcu przez Sekstusa Empiryka w III wieku n.e. — człowiek, aby osiągnąć ataraksję, musi być wolny od wydawania opinii i sądów (*adoksatos i akrisis*). Człowiek nie może zaufać ani zmysłom, ani rozumowi, dlatego powinien wstrzymać się od opiniowania i wydawania sądów.

²⁸ SEKSTUS EMPIRYK: *Zarysów Pyrrońskich księga pierwsza, druga i trzecia* I, 1. Przeł. A. KROKIEWICZ. Kraków 1931.

²⁹ M. VOGT: *Historia filozofii dla wszystkich*. Przeł. M. SKALSKA. Warszawa 2004, s. 121—123.

³⁰ SEXTUS EMPIRICUS: *Pyrrhoneioi hypotyposes* 1, 178.

³¹ SEXTUS EMPIRICUS: *Pyrrhoneioi hypotyposes* 1, 3; 1, 226; *Adversus Mathematicos*, 7, 435 n.

³² SEKSTUS EMPIRYK: *Zarysów Pyrrońskich księga pierwsza, druga i trzecia* I, 12...

W obliczu niemożności poznania prawdy musi pozostać obojętnym i nieporuszonym.

Echa nurtu sceptycznego usłyszeć można dość wyraźnie w próbie definiowania prawdy w *Adversus Nationes*. Otóż Arnobiusz refleksję na temat poznania prawdy rozpoczyna od stwierdzenia, że kondycja ludzka w kwestiach epistemologicznych nie jest komfortowa, co więcej — jest dramatyczna. Ludzka egzystencja realizuje się bowiem w świecie wartości i prawd, które mają wiele twarzy. Ponieważ różnorodne kierunki filozoficzne kreują i oferują odnośnie prawdy mnóstwo propozycji i teorii, które pozostają w dysharmonii:

Quid enim, si verum perspiciam, etiamsi omnia saecula in rerum investigatione ponantur, scire per nos possumus, quos ita caecos et superbos nescio quae res protulit et concinnavit invidia, ut, cum nihil sciamus omnino, fallamus nos tamen et in opinionem scientiae sub inflati pectoris tumore tollamur? Ut enim divina praeteream et naturali obscuritate res mersas, potest quisquam explicare mortalium, id quod Socrates ille comprehendere nequit in Phaedro [Pl. *Phaedr.* 230], homo quid sit aut unde sit, anceps varius mobilis pallax multiplex multiformis, in quos usus prolatus sit, cuius sit excogitatus ingenio, quid in mundo faciat, cur malorum tanta experiatur examina, utrum ne illum tellus uliginis alicuius conversa putore tamquam vermes animaverit, tamquam mures, an fietoris alicuius et fabricatoris manu liniamenta haec eorporis atque oris acceperit formam? Potest, inquam, scire in medio haec posita atque in sensibus constituta communibus, quibus causis mergamur in somnos, quibus evigilemus, quibus modis fiant insomnia, quibus visa: immo quod ambigit in Theaeteto Plato [Plat. *Theaet.* 158 b], vigilemus aliquando an ipsum vigilare quod dicitur somni sit perpetui portio, et quod agere videamur, insomnium; cum videre nos dicimus, radiorum et luminis intentione videamus an rerum imagines advolent et nostris in pupulis sidant; utrum sapor in rebus sit an palati contagionibus fiat quibus ex causis pili nigrorem ingenitum ponant neque omnes pariter sed paulatim adiciendo canescant; quid sit quod humores universi unum corpus efficiant mixtione, solum oleum respuat immersionem in se pati, sed in suam naturam impenetrabile semper perspicue colligatur; ipse denique animus, qui immortalis a vobis et deus esse narratur, cur in aegris aeger sit, in infantibus stolidus, in senectute defessus delira effutiat et insana? Quorum infirmitas et inscientia miserabilis hoc magis est, ut cum fieri possit ut veri aliquid aliquando dicamus, et hoc ipsum nobis incertum sit, an veri aliquid dixerimus³³.

³³ A AN II 7: „W rzeczywistości — o ile dostrzegam to, co prawdziwe — chociaż wszystkie pokolenia trudziły się w odkrywaniu natury, nie wiemy nic; czegoś możemy się dowiedzieć w naszych zmaganiach naukowych i nie wiem, jaka zawiść sprawiła, że chociaż tak zaślepieni i pyszni ignorujemy wszystko, to okłamujemy samych siebie, uważając się za uczonych, a nasze serca przepełnia taka zarozumiałość, że pyszniemy się niczym ludzie nadęci. Pozostawiając zaś rzeczy boskie i ciemne ze względu na ich naturę, może ktoś ze śmiertelników wyjaśnić to, co nawet samemu So-

Powszechnie przyjmuje się, że poszukiwana i zdobywana prawda tkwi w poznającym, tak więc nie jest obiektywna, ale subiektywna. W przyjmowane bowiem powszechnie pojęcia wierzymy przed jakimkolwiek aktem rozumowym. Każde twierdzenie jest poprzedzone momentem zawieszenia *ratio* na rzecz zawierzenia, dokładniej oddaje to łacińskie słowo *credulitas*, czyli synonim *fides*, o czym wspomniałam w poprzednim rozdziale. Wynikiem subiektywizmu jest mnogość twierdzeń, najczęściej sprzecznych z sobą. I chociaż przypadkowo ktoś stwierdzi prawdę, to spośród tylu wypowiedzianych twierdzeń człowiek nie jest zdolny wybrać tego, które jest prawdziwe. Żadne twierdzenia nie są same przez się pewne, nie ma wewnętrznych cech, które by wyróżniały przekonanie prawdziwe od fałszywego. Nie ma również zewnętrznych kryteriów, które byłyby miarą prawdziwości.

Wyróżnić można kilka aksjomatów logicznych, które są fundamentalne dla Arnobiusza, a także są dowodem na to, że we wszystkich, poza przedostatnim i ostatnim aksjomatem, przyjmuje on postawę adepta pyrronizmu i sceptycyzmu:

1. Nieliczne wyjątki nie stanowią reguły³⁴.
2. Część jest w całości, a nie całość w części i to, co uniwersalne, powinno przyciągać to, co częściowe, a nie na odwrót³⁵.

kratesowi nie udało się zrozumieć w *Fajdrocie*: kim jest człowiek, skąd pochodzi, niepewny, zmienny, pożądlivy, kłamliwy, niestały, wielolicowy, w jakim celu został stworzony, przez czyj umysł został wymyślony, co robi w świecie, dlaczego doznaje tak wiele zła, czy podobnie do robaków i myszy, powstał do życia z ziemi jakiejś przemienionej, smrodliwych oparów, czy ręka jakiegось rzeźbiarza i twórcy nadała kształty ciału i rysy twarzy? Czy może znać człowiek te rzeczy, które są w zasięgu wszystkich, są wspólnym doświadczeniem wszystkich: z jakich powodów zapadamy w sen, dlaczego się budzimy, w jaki sposób powstają sny, a w jaki widzenia: i tak jak wątpi Platon w *Teajecie*, jesteśmy naprawdę trzeźwi czasami, albo to samo, co nazywamy trzeźwością-czuwaniem jest częścią wiecznego snu, i to, co się nam wydaje działaniem jest bezsensnością? Kiedy mówimy, że widzimy, widzimy poprzez rozchodzenie się promieni światła, czy też obrazy rzeczy fruwają do nas i siadają na naszych żrenicach? A smak jest może w rzeczach, czy też powstaje w zetknięciu się z podniebieniem? Z jakiego powodu włosy tracą swój naturalny kolor czarny i nie siwieją wszystkie w tym samym czasie, ale powoli jeden za drugim? Jak się to dzieje, że płyny po zmieszaniu, tworzą jedną zwartą mieszaninę, tylko olej unosi każdą ciecz, którą chciałoby się w nim zanurzyć i wyraźnie pozostaje zwarty i nieprzenikalny w swej naturze? Wreszcie sama dusza (*animus*), która waszym zdaniem jest nieśmiertelna i jest bogiem, dlaczego więc jest chora w chorych, u niemowląt głupia, u starców znużona wymawia rzeczy niemądre i absurdałne. Ta słabość i niemądrość jest jeszcze bardziej godna pożałowania, ponieważ chociaż czasem przypadkowo mówimy prawdę, to pozostaje dla nas niepewnym fakt, czy powiedzieliśmy prawdę”.

³⁴ A AN II 49.4—5: „Unus duo tres quattuor decem viginti centum, certe numero definiti et nominum forsitan comprehensionibus terminati. Set genus humanum non ex bonis pauculis sed ex ceteris omnibus aestimari convenit et ponderari”.

³⁵ A AN II 49.6: „In toto enim pars est, non totum in parte, et universitas debet adtrahere portiones, non portionibus universitas adplicari”.

3. Ta sama przyczyna nie może powodować dwóch różnych skutków³⁶.
4. Co ma początek, musi mieć koniec³⁷.
5. Przeciwnieństwo nie może zawierać się w przeciwnieństwie³⁸.
6. Zmiana nie jest dowodem stałości, która jest synonimem doskonałości; zmiana świadczy o zmienności, a ta świadczy o niedoskonałości³⁹.
7. Istnieje tylko jedna prawda o danej rzeczy⁴⁰.
8. Opinia jest pewną wtedy, gdy zostaje potwierdzona przez wszystkie pozostałe⁴¹.

Z aksjomatów logicznych, których dokładniejszego omówienia podjął się Krzysztof Homa, interesuje nas przede wszystkim siódmy i ósmy, w kontekście zagadnienia *umbraweryzacji*. Otóż Arnobiusz jest przekonany, że istnieje tylko

³⁶ A AN II 28: „Una enim causa res duas efficere ac sibi contrarias non potest, ut aliorum memorias sopiat, alia patiatur actoris in recordationem venire. Quod si animae quas vocatis membrorum impediuntur obstaculo, quominus artes suas atque antiquas reminiscantur, in corporibus ipsis quemadmodum constitutae meminerunt et sciunt animas se esse et corporalem substantiam non habere, immortalitatis condicione mactatas, quem tenent in rebus gradum, quo sint ordine a deo patre discretas, ad infima haec mundi quanam ratione pervenerint, quas ex quibus circulis qualitates, dum in haec loca labuntur, adtraxerint? Quemadmodum, inquam, sciunt doctissimas se fuisse et obstructione corporum amisisse quae noverant? Et hoc ipsum enim nescire debuerant, si aliquid eis labis corporalis invexi sset adiunctio: Nam scire quid fueris et quid hodie non sis, non est signum memoriae perditae sed comprobatio indiciumque servatae”.

³⁷ A AN II 35: „Nam si omnes concedimus, unum esse rerum patrem, immortalem atque ingenuum solum, nihilque omnino ante illum quod alicuius vocaminis fuerit invenitur, sequitur ut hi omnes quos opinatio credidit deos esse mortalium aut ab eo sint geniti aut eo iubente prolati. Si sunt prolati et geniti, et ordinis sunt posterioris et temporis; si ordinis posterioris et temporis, ortus necesse est habeant et exordia nativitatis et vitae: quod autem habet introitum et vitae incipientis exordium, necessario sequitur ut habere debeat et occasum”.

³⁸ A AN II 50: „Nostra autem sententia quod bonum natura est neque emendari neque corrigi se poscit, immo ipsum debet quid sit malum nescire, si generis forma cuiusque in sua cogitat integritate perstare: neque enim contrarium insitum esse contrario potis est aut <in> inpari paritas aut dulcedo in amaritudine contineri”.

³⁹ A AN II 50: „Qui ergo luctatur animarum ingenitas corrigere pravitates, is apertissime monstrat imperfectum, inprobabilem se esse, quamvis omni conatu et pervicacia contendat”.

⁴⁰ A AN II 57: „Cum ergo haec ita sint neque aliter fiat, quin sit unum ex omnibus verum, pugnant tamen argumentis omnes, neque singulis deest id quod probabiliter dicant, sive cum suas res adserunt sive cum alienis opinionibus contradicunt”.

⁴¹ A AN II 57: „Et cum omnia nequeant veri esse consortia, ita tamen fortibus et validissimis probationibus omnes agunt, ut repperire non possis quidnam tibi videatur falsum, quamvis ex omni parte diversa dici aspicias et rerum contrarietatibus dissonare. Quod utique non fieret, si certum aliquid tenere curiositas posset humana, vel quod videretur inventum, aliorum omnium comprobaretur adsensu. Inanissima igitur res est et supervacui operis, tamquam scias aliquid promere, aut velle scire contendere quod, etsi sit verum, posse videas destrui, aut acceptare pro vero id quod forsitan non sit et ex more hallucinantium proferatur. Et merito res ita est. Non enim divina divinis sed rationibus pendimus et coniectamus humanis atque ut fieri meruisse quid remur, ita esse oportere contendimus”.

jedna prawda o danej rzeczy, pozostałe to tylko jej cienie, ale dowieść jej nie jest łatwo. Prawda jest tym, czym jest, a nie tym, czym się wydaje:

Cum ergo haec ita sint neque aliter fiat, quin sit unum ex omnibus verum, pugnant tamen argumentis omnes, neque singulis deest id quod probabiliter dicant, sive cum suas res adserunt sive cum alienis opinionibus contradicunt. Non alia neque absimili ratione de animarum ab his condicione disseritur. Hic enim eas retur et esse perpetuas et superesse mortalium functioni, superesse ille non credit, sed cum ipsis corporibus interire: alterius vero sententia est nihil eas continuo perpeti, sed post hominem positum aliquid eis ad vitam dari, mortalitatis deinde in iura succedere. Et cum omnia nequeant veri esse consortia, ita tamen fortibus et validissimis probationibus omnes agunt, ut repere non possis quidnam tibi videatur falsum, quamvis ex omni parte diversa dici aspicias et rerum contrarietatibus dissonare⁴².

Wielość opinii i ich różnorodność w procesie poznania stanowi płynną masę poznawczą. Przykładem owej wielości i różnorodności są koncepcje dotyczące duszy ludzkiej. Każdy z opiniotwórców w celu udowodnienia swej nieomyślności operuje rzekomo słusznymi racjami, by udowodnić własne tezy albo cudze podać w wątpliwość i w ten sposób zanegować poglądy innych. Arnobiusz, akcentując ów hipotetyzm, postuluje konieczność utworzenia stałego punktu niewzruszonego odniesienia⁴³. Tym stałym punktem jest prawda absolutna, absolutny byt. Świadom jest tego, że filozofia stale próbuje przekroczyć swe granice i zmierza do poznania Boga, podczas gdy najwyższym punktem, do jakiego może dojść spekulacja, jest pojęcie absolutu. Poznanie Boga jest niemożliwe, wszelkie pojęcia, idee, cechy, są kryteriami i formami jedynie

⁴² A AN II 57: „Skoro więc sprawy tak się przedstawiają i nie może być inaczej, jak tylko to, że jedna spośród wszystkich opinii jest prawdziwą. Mimo to jednak wszyscy zwalczają się za pomocą wszelkich argumentów i nikomu nie brakuje słuszných racji. Zatem albo udowodniają własne tezy, albo cudze opinie kontestują. O kondycji dusz ludzkich wypowiadają się oni w sposób analogiczny. Ten bowiem twierdzi, że dusze są wieczne i przeżyją śmierć ciała, tamten znowu nie wierzy, że przeżyją, lecz twierdzi, że wraz z ciałami giną: przekonanie innego zaś jest takie, że one niczego nie doświadczają natychmiast, lecz porzuciwszy ciało ludzkie otrzymują trochę życia, a następnie wpadają pod prawa śmierci. Tak więc te wszystkie teorie nie dają się pogodzić z prawdą, mimo to jednak wszyscy tak mocnymi i niezbitymi dowodami walczą, że nie mógłbyś stwierdzić, co jest fałszywe, chociaż dochodzisz do wniosku, że z każdej strony dają się zauważyć rozbieżne zapatrywania i rozlegają się niezgodne opinie ze względu na sprzeczność stanowisk”.

⁴³ A AN II 57: „Quod utique non fieret, si certum aliquid tenere curiositas posset humana, vel quod videretur inventum, aliorum omnium comprobaretur adsensu. Inanissima igitur res est et supervacui operis, tamquam scias aliquid promere, aut velle scire contendere quod, etsi sit verum, posse videas destrui, aut acceptare pro vero id quod forsitan non sit et ex more hallucinantium proferatur. Et merito res ita est. Non enim divina divinis sed rationibus pendimus et coniectamus humanis atque ut fieri meruisse quid remur, ita esse oportere contendimus”.

tego, co stworzone, i tracą swą wartość dla niestworzonego. Filozofowie tkwią głęboko w złudzeniu, wyobrażając sobie, że obraz czy idea Boga są dostępne rozumowi. Jednak pomimo tej świadomości poszukiwanie prawdy absolutnej jest celem wszelkich usiłowań i dążeń apologety, a także filozofów jemu współczesnych.

Probabilizm

Kolejnym kierunkiem filozoficznym, z którym Arnobiusz identyfikuje się i który wykorzystuje w swej polemice, jest probabilizm. Źródła probabilizmu wypływają ze sceptycyzmu pyrrońskiego, który w swej najbardziej radykalnej formie głosił możliwość cnotliwego życia bez poznania prawdy i wartości, czyli bez osiągnięcia wiedzy ludzkiej w jakiejkolwiek postaci. Wszelkie poznanie podlega aporii, ta zaś stawia pod znakiem zapytania sens poszukiwania prawdy jako zasady bytu, dlatego umiarkowani sceptycy, przedstawiciele tzw. drugiej i trzeciej Akademii, Arkezylaos i Karneades, utrzymywali, że nigdy nie można osiągnąć pewności poznawczej. Arkezylaos (315—240 r. p.n.e.), założyciel średniej Akademii, wsławił się tym, że miał powiedzieć, że nie jest pewny niczego, nawet tego, że nie jest pewny niczego⁴⁴. Posunął się więc dalej niż Sokrates, który wiedział, że nic nie wie. Arkezylaos zanegował stwierdzenie Sokratesa i dowodził, że nawet wiedza o własnej niewiedzy jest wiedzą niepewną. Dlatego podobnie jak pyrroniści powstrzymywał się od sądu (*epoché*). Zdaniem Arkezylaosa, mędrzec mógł wyrażać zgodę jedynie na to, co rozsądne. Uczniem tej szkoły, która była przeciwna przede wszystkim stoickiej epistemologii i teogonii, był Karneades z Cyreny (214/212—129/128 p.n.e.), założyciel trzeciej, czyli nowej Akademii. Towarzyszył on stoikowi Diogenesowi w poselstwie do Rzymu w roku 156/155. Zgodnie z tradycją sofistów, jednego dnia wygłosił mowę za sprawiedliwością, następnego zaś — przeciwko niej. W ten sposób chciał udowodnić, że kryterium prawdy nie można znaleźć ani w rozumie, ani w doświadczeniu, ani w wyobrażeniu, ani nigdzie indziej. Uważał, że sądy pewne nie istnieją, a istnieje jedynie prawdopodobieństwo. Sądził również, że całkowite zawieszenie sądu jest niemożliwe, ogłosił więc teorię prawdopodobieństwa, zwaną inaczej teorią probabilizmu. Kryterium prawego sposobu życia, osiągania szczęśliwości, orzekania o rzeczach jest prawdopodobieństwo, czyli to, co jedynie jawi się jako prawdziwe, bez pewności, że takim jest rzeczywiście⁴⁵. Cho-

⁴⁴ CICERO: *Acad. post.* I 12, 45.

⁴⁵ G. REALE: *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E. ZIELIŃSKI. T. 3. Lublin 2010, s. 467—518.

ciaż wiara nie daje pewności absolutnej, to jednak, zdaniem Karneadesa, można ją docenić, ponieważ jest lepszym sposobem poznania niż domysł⁴⁶. Podobnie twierdzi Arnobiusz. Analizując twierdzenia szkół filozoficznych, stwierdza, że są one oparte na domysłach. W tej sytuacji lepszym sposobem jest albo stwierdzenie, że się czegoś nie wie, albo, jak twierdził Karneades, poznanie poprzez wiarę:

Sed risui vobis est nostra responsio, quod cum regias suboles esse animas abnegemus, non referamus contra, ex quibus sint causis atque originibus procreatae. — Quod est enim criminis genus, aut rei esse alicuius ignarum aut ipsum quod nescias sine aliqua profiteri dissimulatione nescire: aut uter magis videtur inrisione esse dignissimus vobis, qui sibi scientiam nullam tenebrosae rei alicuius adsumit, an ille qui retur se ex se apertissime scire id quod humanam transiliat notionem et quod sit caecis obscuritatibus involutum? Si penitus spectetur rei cuiusque natura, in simili et vos estis quam in nobis reprehenditis causa. Non enim quia dicitis ab ipso animas rege descendere ac succedere in hominum formas, exploratum aliquid dicitis et in luce positum manifestissimae veritatis. Conicitis enim, non scitis; suspicamini, non tenetis: nam si scire est illud quod ipse tu videris aut cognoveris animo continere, nihil eorum quae adseritis potestis vos dicere aliquando vidisse, id est, animas sede ab supera et regione descendere. Suspicionem ergo utimini, non cognitionis expressae fide. Quid est autem suspicio, nisi opinatio rerum incerta et <in> nihil expositum iaculatio mentis inlata? Ergo qui suspicatur, non tenet nec in lumine positus cognitionis incedit. Quodsi verum et fixum est, apud rectos et sapientissimos iudices et ista vestra qua fiditis pro ignorance est habenda suspicio⁴⁷.

Arnobiusz stosuje argumentację probabilistyczną również w zachęcie do przyjęcia prawdy chrześcijańskiej. Uważa, że „jest rzeczą mądrzejszą spośród dwóch rzeczy niepewnych wybrać tę, która niesie z sobą jakąś nadzieję”⁴⁸. Tę probabilistyczną postawę, właściwą Arnobiuszowi, przyjmuje kilkanaście wieków później Blaise Pascal. Pierre Monceaux i Henri Le Bonniec uważają, że Pascal prawdopodobnie czytał Arnobiusza⁴⁹. Monceaux wylicza również inne podobieństwa Arnobiusza i Pascala: dwaj apologetycy mają wspólną ścieżkę, odczuwają głęboko nędzę ludzką, pesymizm i współczucie. Inne analogie to sceptycyzm, polemika z filozofami, świadomość bezsilności i niezdolności umysłu ludzkiego w odkrywaniu prawdy, przyznanie się do ignorancji, która zawsze

⁴⁶ A. KROKIEWICZ: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1975, s. 391—392.

⁴⁷ A AN II 51.

⁴⁸ A AN II 4.

⁴⁹ H. LE BONNIEC: *Arnobius. Contre les Gentils*. T. 1. Paris 2002, s. 68. Również G. Brunet uważa, że źródłem dla Pascala był albo Arnobiusz, albo Raymond Sebon i Pierre Charron, francuscy filozofowie, a także przedstawiciele teologii naturalnej, żyjący w XV i XVI wieku, którzy nawiązywali do Platona i Arnobiusza. G. BRUNET: *Le pari de Pascal*. Paris 1956, s. 62.

prowadzi do aktu wiary i potrzeby zawierzenia, argument zakładu, chropowatość tonu i ironia. Identyczny mają sposób opisywania detali i niuansów⁵⁰. Jego wskazówka wybrania z dwóch rzeczy niepewnych tej, która niesie nadzieję, jest źródłem rozumowania Pascala, zawartym we fragmencie, któremu niesłusznie nadaje się tytuł „Zakład”, a który Pascal zatytułował „Nieskończoność — nicość”. Koncepcję swą Pascal przedstawia w ten sposób: „Zważmy zysk i stratę, zakładając, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania”⁵¹.

Platonizm, neoplatonizm, „trzecie żeglowanie”

Apologeta, przekonany, że nie można wszystkich problemów rozwiązać w granicach rozumu i filozofii, dopuszcza możliwość powierzenia ich objawieniu oraz wierze. Niemniej jednak wie, że prawdy przekazywane za pośrednictwem wiary są mgliste oraz intuicyjne, i dopiero filozofia może nadać im właściwy kształt i zapewnić przejrzysty sens. Jedną z takich prawd jest pojęcie absolutnej tożsamości, którą objawia i odsłania Chrystus. Zgodnie z nowotestamentalnym określeniem jest on drogą, prawdą i życiem. Jest to przejście od pytania o rzecz do pytania o osobę. W odpowiedzi samo Słowo mówi o sobie: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”⁵². Wielka tożsamość, tożsamość między Chrystusem i prawdą, odnosi się nie tylko do prawd soteriologicznych, ale również do innych, w tym sensie, że w Chrystusie jest skupiona całość wszelkich możliwych prawd. Mimo że Arnobiusz w odniesieniu do poznania boskiej rzeczywistości jest sceptyczny, rzeczywistość owa jest bowiem niewyraźna jak zapach wisterii w głębi nocy, mówiąc o prawdzie, mając na myśli prawdę w sensie absolutnym, usiłuje uzmysłwić swym adwersarzom, że Chrystus jest prawdziwy:

Et ideo Christus licet [in] vobis invitis deus, deus, inquam, Christus — hoc enim saepe dicendum est, ut infidelium dissiliat et dirumpatur auditus — dei principis iussione loquens sub hominis forma, cum mortalium sciret caecam esse naturam neque ullam posse comprehendere veritatem positaram nec ante oculos rerum, pro comperto habere et cognito quidquid sibi esse suasisset nec pro suis suspicionibus haesitare litigiosas serere atque intendere quaestio-

⁵⁰ P. MONCEAUX: *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*. T. 3. Paris 1905, s. 276.

⁵¹ B. PASCAL: *Myśli*. Przeł. T. ŻELEŃSKI (BOY). Warszawa 2001, s. 198.

⁵² J 14, 6: „Ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me”. *Novum Testamentum. Graece et Latine*. Ed. NESTLE-ALAND. Stuttgart 1987, s. 297.

nes, omnia ista nos linquere et posthabere praecepit neque in res eas quae sint a nostra procul cognitione dimotae infructuosas inmittere cogitationes, sed, quantum fieri potis est, ad dominum rerum tota mente atque animo proficisci, sustolli ab his locis atque in eum traducere suspensas pectoris conversiones, memoriam eius habere perpetuam et licet nulla possit imaginatione formari, auras tamen nescio quas eius sibi contemplationis adfingere: rebus enim ex omnibus, quas augustae continet divinitatis obscuritas, solum esse indubitabilem, solum verum et de quo nullus ambigere nisi amens possit et desperationis insanae, quem satis sit scire ut nihil aliud noveris, sisque veram et maximam scientiam consecutus in dei rerum capitis et cognitione defixus⁵³.

Po przeczytaniu tegoż fragmentu nie można się oprzeć wrażeniu, że Arnobiusz odsłania wnętrze Platońskiej metafizyki, czyli naukę o świecie inteligibilnym i zmysłowym, to jest o świecie prawdy i świecie opinii. Platon w *Fedonie* w następujący sposób opisuje drogę do prawdy niezmiennej:

W tych sprawach przecież trzeba do jednego dojść: albo się dowiedzieć, jak to jest, czy wpaść na to, albo jeśli to niemożliwe, przyjąć z tego, co ludzie o tym mówią, to, co najlepsze i to, co najtrudniej obalić, i na tym popłynąć jak na desce; może się i tak życie przepłynie, jeśli kogoś nie stać na bezpieczniejszy i mocniejszy statek, względnie jakąś boską myśl⁵⁴.

„Żeglowanie jak na desce” nie wystarczyło Arnobiuszowi, potrzebował czegoś bezpieczniejszego i mocniejszego. Nie mogąc dojść do poznania prawdy absolutnej za pomocą metod wypracowanych przez Platona, apologeta wchodzi na drogę „nawróceń” (*conversiones*⁵⁵) i sam do nich zachęca, nawet jeśli skru-

⁵³ A AN II 60: „I dlatego Chrystus, który jest Bogiem, chociaż wy się z tym nie zgadzacie, Bogiem, powiadam, Chrystus — to bowiem często należy powtarzać, aby niewierzący ugięli się i usłyszeli — z rozkazu Boga Najwyższego przemawiając w ludzkiej postaci, ponieważ wie, że ludzie z natury są ślepi i nie mogą pojąć żadnej prawdy, nawet jeśli mają ją przed oczami, że uważają za pewne i oczywiste to, co przez nich zostało ustalone, i z powodu swoich podejrzeń nie unikają wszczynania kłótni i wzniesienia sporów, to wszystko rozkazał nam zostawić i lekceważyć, aby tymi sprawami, które są daleko od naszego poznania na próżno nie zaprzętać sobie myśli, lecz, na ile to jest możliwe, całym umysłem i całą duszą zwrócić się do Pana Wszechrzeczy, unieść się w górę z tych miejsc i do niego skierować wątpliwą skrucę i nieskore nawrócenie serca, o nim pamiętać wiecznie i uformować sobie przynajmniej słaby jego obraz, nawet jeśli w żaden sposób nie można go sobie wyobrazić, by go kontemplować: z wszystkich rzeczy bowiem, które ogarnia tajemnica pełnej majestatu boskości, on tylko jest niewątpliw, on tylko prawdziwy i nikt nie może go kwestionować, chyba że wariat albo beznadziejnie zrozpaczony. Wystarczy tylko poznać Chrystusa, i chociaż nic innego byś nie wiedział, zdobędziesz prawdziwą i najwyższą wiedzę zaangażowany w poznawanie Boga, który jest źródłem wszechświata”.

⁵⁴ PLATON: *Fedon* 85 c-d. Przeł. W. WITWICKI. Warszawa 2004, s. 259.

⁵⁵ Należy podkreślić użycie liczby mnogiej, co wskazywałoby na pewnego rodzaju proces nawracania się.

cha serca jest chwiejna (*suspensas pectoris conversiones*). W ten oto sposób jest prekursorem programu, który metaforycznie nazywa się „trzecim żeglowaniem”. Znana Platońska metafora o „drugim żeglowaniu” wyraża odkrycie tego, co ponadmysłowe, inteligibilne. „Trzecie żeglowanie” zaś, które zostało w metafizyce zapoczątkowane, zdaniem Possentiego, przez Akwinatę, prowadzi do samego centrum rzeczywistości, do aktu istnienia w bycie. Filozofia bytu, odkrywając egzystencjalną stronę bytu, może, zdaniem autora, stanowić wspólne dziedzictwo dla ludzkiego intelektu, które obejmuje — przynajmniej potencjalnie — wszystko to, co jest prawdziwe w innych filozofiach. Zadanie takiej filozofii polega „na próbie zastąpienia opinii dotyczących bytu poznaniem bytu”. Za pomocą tej metafory została ukazana ciągłość problematyki filozofii klasycznej, której celem jest poznanie rzeczywistości. Dzieje metafizyki są bowiem „następowaniem po sobie kolejnych, coraz głębszych koncepcji bytu, odsłanianiem fundamentalnej prawdy bytu”⁵⁶. Pojęcie „trzeciego żeglowania” wprowadził Vittorio Possenti. Uznał on za inicjatora „trzeciego żeglowania” w metafizyce Tomasza z Akwinu. Arnobiusz jako nauczyciel retoryki wychowany na Platonie nawołuje do nawrócenia, zarówno w jego wymiarze metafizycznym, jak i moralnym. Fundamenty jego koncepcji nawrócenia są mocno osadzone w filozofii Platona, to znaczy po pierwsze, musi nastąpić akt odwrócenia się duszy i umysłu od świata sensybilnego do świata inteligibilnego, do prawdy. Po drugie, jest niezbędne — i tu ma miejsce religijny fenomen chrześcijańskiej proveniencji — zwrócenie się całą duszą i całym umysłem do Pana Wszechrzeczy, uniesienie się ponad zmysłowy świat i kontemplowanie Chrystusa, który z rozkazu Boga Najwyższego przemawia w ludzkiej postaci, ponieważ on jedynie jest prawdą niepodważalną i dzięki Niemu świat poznał tajemnice prawdy dotychczas ukryte⁵⁷. Adept filozofii platońskiej i konwertyta w jednej osobie nie może wykluczyć Objawienia, unikatowego roszczenia chrześcijaństwa, jakim jest wiara we Wcielenie. Dlatego podkreśla, że przyjęcie natury i formy ludzkiej nastąpiło tylko ze względu na człowieka i jego ograniczenia poznawcze. Pod wpływem sceptycyzmu poznawczego Arnobiusz, wypowiadając się w kwestiach filozoficznych i widząc wśród nich ogromną niezgodność opinii, zmuszony jest do kroczenia drogą myślenia, która od cza-

⁵⁶ V. POSSENTI: *Trzecie żeglowanie. Filozofia bytu a przyszłość metafizyki*. Lublin 2006. IDEM: *Trzecie żeglowanie i rozwój metafizyki*. Przeł. J. MERECKI. W: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?* Red. A. MARYNIARZYK, M.J. GONDEK. Lublin 1999, s. 27—29. W. Dawidowski we wstępie do przekładu *Przeciw akademikom* Augustyna rolę inicjatora „trzeciego żeglowania” przypisuje Augustynowi, nie wchodząc jednak w polemikę, odsyła do wyżej wymienionego tekstu Possentiego. AUGUSTYN Z HIPPONY: *Przeciw akademikom*. Przeł. K. AUGUSTYNIAK. Kraków 2007, s. 17.

⁵⁷ A AN I 3: „Religio Christiana intulit se in mundo et veritatis absconditae sacramenta patefecit”. Cf. I. DE LA POTTERIE: *La vérité dans saint Jean*. T. 2: *Le croyant et la vérité*. Rzym 1977, s. 1033, 1038, 1039.

sów jemu współczesnych aż do obecnych jest określana jako negatywna (*via negativa*)⁵⁸. Wykład dotyczący prawdy odbywa się w kontekście różnych nurtów filozoficznych. Cały traktat przepełniony jest pesymizmem, który najpierw zmienia się w sceptycyzm i probabilizm, aż w końcu przyjmuje elementy platonizmu i neoplatonizmu wzbogaconego pierwiastkami doktryny chrześcijańskiej⁵⁹. Wartość *Adversus Nationes* w kwestiach palingenezy polega na zarysowaniu mapy sceptyczno-probabilistyczno-neoplatońskiej z elementami myśli chrześcijańskiej, według której trzeba się poruszać, aby dojść do prawdy. Ukazana zostaje pewnego rodzaju droga, której ostatnim etapem jest „*metanoia* w stronę pełnego poznania prawdy”⁶⁰. Według Arnobiusza, naturalnym obszarem filozoficznego myślenia jest dziedzina poznania, nad którą wznosi się wiara i religia. Jest to tajemniczy wymiar medytacji i kontemplacji, stanowiący przepustkę do dociekań opartych na rozumie.

Przedstawiciele filozofii stoickiej uważali, że znają kryterium prawdy, ale stało się ono celem ataków drugiej i trzeciej Akademii pod kierunkiem Arkezylaosa i Karneadesa, a w późniejszym okresie także Cyserona⁶¹ i Arnobiusza⁶². Według stoików, m.in. Zenona, poznanie zmysłowe dostarcza tzw. wrażeń kateleptycznych, będących kryterium działania i wartościowania, a w rezultacie tzw. zgody, czyli przyzwolenia (*assensio*). Arnobiusz, relacjonując jedynie spory między poszczególnymi szkołami filozoficznymi, uznaje jako platonik i neoplatonik, że człowiek powinien zająć się sprawami odwiecznymi, a nie materialnymi. Kwestia wiary i rozumu, a ściślej autorytetu i rozumu, które mają umożliwić dotarcie do prawdy, leży u podstaw apologii *Adversus Nationes*. Niebagatelną rolę w Arnobiańskiej teorii poznania odgrywa autorytet. Gdy nie jest możliwe doświadczenie z pierwszej ręki, należy pójść za głosem autorytetu, którym dla Arnobiusza jest Chrystus⁶³ oraz niektórzy filozofowie, tacy jak Platon i Cyseron. Mówiąc o duszy i jej (nie)śmiertelności powołuje się na

⁵⁸ W ubiegłym stuleciu reprezentantem filozofii negatywnej lub apofatycznej był Vladimir Jankélévitch, który pod wpływem literatury patrystycznej — nie można wykluczyć, że także pod wpływem *Adversus Nationes* — określił swoją drogę myślenia jako negatywną (*via negativa*). Rozumiał ją jako odwrócenie pozytywizmu: „Pozytywizm przedmiotu uważa chętnie za negatywne wszystko to, co nie jest przedmiotem. A dla filozofii negatywnej lub apofatycznej przeciwnie, to ten tajemniczy nie-przedmiot jest *par excellence* pozytywnością, niewyraźną pozytywnością”. V. JANKÉLÉVITCH: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris 1957, s. 76.

⁵⁹ A AN II 35—36.

⁶⁰ 2 Tm 2,25.

⁶¹ CICERO: *De finibus bonorum et malorum* 1, 63: „Tum vero, si stabilem scientiam rerum tenemus, servata illa, quae quasi delapsa de caelo est ad cognitionem omnium, regula, ad quam omnia iudicia rerum diriguntur, numquam ullius oratione victi sententia desistemus”.

⁶² A AN II 10.

⁶³ B. AMATA: *L'apologia cristiana di Arnobio di Sicca come ricerca della verità assoluta*. „Salesianum” 1989, Vol. 51, s. 49.

Platona i jego autorytet, który „nie jest zbyt odległy od prawdy”⁶⁴. Arnobiusz, świadom błędów Platona dotyczących jakości duszy, swoje racje uzasadnia chrześcijańską ideą Wcielenia Boga. Owo głębokie przekonanie pozwala mu pod wpływem bodźców neoplatonskich sformułować koncepcję świadomego odwrotu od sfery zmysłowości do sfery inteligibilnej, aby wszystkimi siłami emocjonalnymi, całą duszą i umysłem kontemplować i poznawać we własnym wnętrzu boski absolut. Odejście od świata zmysłowego określa pojęciem *suspensas pectoris conversiones*. Z kolei Arnobiańska koncepcja samoświadomości wsparta elementami plotyńskimi polega na transformacji myślenia i stanowi filozoficzny wzorzec dla Augustynowej *conversio in se ipsum*⁶⁵, czyli przechodzenia po kolei stopni świadomości, które tworzą ciąg tożsamości *veritas-aeternitas-caritas*. Arnobiusz, podobnie jak Parmenides i Platon, uważa, że poznajemy tylko cienie rzeczywistości. I na tej konstatacji zgodność z filozofami się kończy. Zatem najpierw udowadnia niekonsekwencje w Platońskiej koncepcji duszy⁶⁶, a następnie, korzystając ze wskazówek Cyserona⁶⁷ dochodzi do własnej koncepcji duszy, którą określa *media qualitatis*. W koncepcji Arnobiańskiej punktem kulminacyjnym jest poznanie prawdy:

⁶⁴ A AN II 14: „Nec tamen eius (scil. Platonis) auctoritas plurimum a veritate declinat”.

⁶⁵ AUGUSTYN: *Confessiones* VII 10: „Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem, światłość niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie, ani nawet nie jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dziennie wielokrotnie się wzmogło i rozjaśniło, i całą napęliło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem, ale nie tak, jak oliwa jest nad wodą, ani nie tak, jak niebo jest nad ziemią. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, którą miłość zna. Wieczna prawdo! Prawdziwa Miłości! Umiłowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wdycham dniem i nocą. Gdy po raz pierwszy Cię poznałem, Tyś mnie do siebie przygarnął, żebym zobaczył, że powinienem coś ujrzeć, a także — że nie jestem jeszcze zdolny do ujżenia tego. Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem, aż zadrzałem z miłości i zgrozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie — w krainie, gdzie wszystko jest inaczej. I zdało mi się, że słyszę twój głos z wyżyny: ‘Jam pokarm dorosłych, dorośnij, a będziesz mnie pożywał — i nie wchłoniesz mnie w siebie, jak się wchłania cielesny pokarm, lecz ty się we mnie przemienisz’. Zrozumiałem też, że za niegodziwość ukarałeś człowieka i sprawiłeś, że się rozprzędła jak pajęczyna dusza moja. Zadawałem pytanie: ‘Czy Prawda jest niczym, skoro nie przysługuje jej rozciągłość w przestrzeni — czy to skończonej, czy nieskończonej?’ I z wielkiej dali usłyszałem Twój głos: ‘To jam jest Tym, który jest’. Usłyszałem tak, jak się słyszy głos w głębi własnego serca, i od razu się rozwiały moje wątpliwości. Łatwiej byłoby wątpić w to, że żyję, niż w to, że istnieje Prawda, którą poprzez rzeczy stworzone można zrozumieć i poznać”. Św. AUGUSTYN: *Wyznania*. Przeł. Z. KUBIAK. Kraków 1997, s. 184—185.

⁶⁶ A AN II 14.

⁶⁷ CYCERON: *Topiki* II. T. 2. 127, w. 10—23. Warszawa 1963.

Sunt enim mediae qualitatibus, sicut Christo auctore compertum est, et intire quae possint deum si ignoraverint, vitae et ab exitio liberari, si ad eius se minas atque indulgentias adplicarint, et quod ignotum est pateat⁶⁸.

Ostatnie słowa cytatu *quod ignotum est pateat* („co jest nieznane odsłoni się”) literalnie odpowiadają greckiemu pojęciu *aletheia*, które Cycon w *Topikach* transponuje nie do końca synonimicznym pojęciem *veriloquium*. Odślania się kolejna odmienność w poglądach Platona i Arnobiusza. Otóż zbliżenie się do Chrystusa i świadome przyjęcie jego nauczania w życiu doczesnym zakłada rozpoczęcie procesu poznania, natomiast u Platona poznanie realizuje się dopiero po śmierci ciała. Dla Arnobiusza pierwszym etapem niezwykle ważnym i koniecznym jest kontemplacja *nunc et hic* jeszcze „w więzach ciała”, sprawaiająca, że człowiek wyzbywa się dzikości serca i dzięki temu staje się ludzki⁶⁹. Wizja ta nie jest nowa, nawiązuje ona do słów Pawła⁷⁰. Arnobiusz stawia kolejny zarzut Platonowi, którego poglądy nie są „wyłożone w świetle prawdy („in luce positum manifestissimae veritatis”)⁷¹. W koncepcji Platona człowiek jest skazany aż do śmierci ciała na obraz i zwierciadło prawdy. W ujęciu Arnobiusza natomiast człowiek decyduje o tym, czy w jego intelekcie pojawi się *viva imago dei*, nawet jeśli obraz ten jest bardzo niewyraźny.

Punktem stycznym w poszukiwaniach myślicieli starożytnych jest usiłowanie dojścia do prawdy. Określone sformułowania w greckiej filozofii jako immanentne w *Adversus Nationes* w odniesieniu do prawdy pokazują, że w rozwoju myśli patrystycznej można wyśledzić recepcję filozofii greckiej, silnie zakorzenionej w epoce „mędrców”, którzy ukazywali złudność otaczającego ludzi świata. Podobną postawę przyjmuje Arnobiusz. Narzuca spojrzenie na rze-

⁶⁸ A AN II 14.

⁶⁹ A AN II 32 i II 14.

⁷⁰ I Kor 13, 12—13: „Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; maior autem ex his est caritas”. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Ed. NESTLE-ALAND. Stuttgart 1987, s. 463. „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany. Teraz więc trwają wiara, nadzieja, miłość — te trzy: z nich jednak największa jest miłość”.

⁷¹ A AN II 51: „Non enim quia dicitis ab ipso animas rege descendere ac succedere in hominum formas, exploratum aliquid dicitis et in luce positum manifestissimae veritatis. Conicitis enim, non scitis; suspicamini, non tenetis: nam si scire est illud quod ipse tu videris aut cognoveris animo continere, nihil eorum quae adseritis potestis vos dicere aliquando vidisse, id est, animas sede ab supera et regione descendere. Suspicionem ergo utimini, non cognitionis expressae fide. Quid est autem suspicio, nisi opinatio rerum incerta et <in> nihil expositum iaculatio mentis inlata? Ergo qui suspicatur, non tenet nec in lumine positus cognitionis incedit. Quodsi verum et fixum est, apud rectos et sapientissimos iudices et ista vestra qua fiditis pro ignorance est habenda suspicio”.

czy ukazywane przez zmysły, chcąc dać do zrozumienia, że świat uchwytne zmysłami jest zwykłym pozorem, cieniem rzeczywistości. Nieporadność ludzkiego rozumu jest główną przyczyną niemożności poradzenia sobie i przezwyciężenia aporii, na jakie napotyka. W takiej sytuacji arnobiańskie przyjęcie jednostkowego punktu widzenia jest rzeczą trudną i ryzykowną, zwłaszcza że wachlarz szczegółowych opinii i poglądów wciąż się poszerza zgodnie z anty-arnobiańską uwagą: „Nie ma jednej Prawdy: jest tyle prawd, ile rodzajów wrażliwości”⁷².

⁷² C. DELMAS: *Histoire de la civilisation européenne*. Paris 1969, s. 127: „[...] il n’a pas une Vérité, mais autant de Vérités que de consciences”.

Zakończenie

Myśl Arnobiusza, całkowicie zakorzeniona i ukształtowana w filozofii klasycznej, stanowi swoiste połączenie doktryn Heraklita, Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, epikurejczyków, stoików, neoplatoników, gnostyków, a także zwolenników hermetyzmu. Trudno wyodrębnić jeden nurt filozofii klasycznej, którego spuściznę holistycznie przejąłby nauczyciel z Sicca Veneria. Postawa Arnobiusza jest analogiczna do postawy Cyserona, oddziałującego na światopogląd Arnobiusza¹. Natomiast filozofem najbardziej docenianym tudzież *expressis verbis* wychwalanym w apologii jest Platon. *Adversus Nationes* stanowi nie tylko krytykę kultów religijnych i obyczajów świata pogańskiego, ale również analizę krytyczną nurtów filozofii klasycznej. Kwestią, która zdumiewa najbardziej w całym postępowaniu apologetycznym Arnobiusza, jest jego stosunek do kondycji i znaczenia człowieka we wszechświecie. Arnobiusz odważył się zdezonizować człowieka, który w sposób nieuprawniony rości sobie pretensje do wyjątkowej i uprzywilejowanej pozycji we wszechświecie. W kontekście Arnobiuszowego pesymizmu odwołać się można do refleksji przytoczonej przez Tadeusza Sławka² w poetyckim esej o mieście, gdzie stawką jest nie tyle dążenie do właściwego miejsca, ile nauka apokaliptycznego rozpoznawania, że żadne z miejsc nam się nie należy:

[...] chodzi o „zbawienie” jednostki poprzez doświadczenie nienależności zajmowanego miejsca (rozbieżności między zasługą a egzystencjalną „gratyfikacją”) oraz rozerwania wygodnego „futurału” oddzielającego mnie od świata. To człowiek doświadczający nienależności bycia, człowiek niespokojny, mówi w wierszu Leśmiana:

¹ A. KUCZ: *Arnobio un seguente di Cicerone*. In: „Scripta Classica”. Vol. 8. Ed. A. KUCZ. Katowice 2011, s. 49—54.

² T. SŁAWEK: *Katowice/Lalka (esej na głos i kontrabas wykonany przez Tadeusza Sławka i Bogdana Mizerskiego)*. „Anthropos?” 2011, nr 10—11, na stronie: <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos6/texty/slawek.htm> (data dostępu: 10.12.2011).

A w kawiarni Kolektyw ze złotym zegarkiem,
 We fraku, posmutniałym od niezgody z karkiem,
 Z burżujką, co się pudrem w pusty zaświat śnieży,
 Tańczy tango dlatego, że mu się należy³.

Analiza poglądów Arnobiusza zawartych w dziele *Adversus Nationes* pozwala wysnuć następujące wnioski:

1. W stosunku do kreacjonizmu cechował Arnobiusza brak znajomości właściwej doktryny chrześcijańskiej, gdyż nawiązując do Platońskiego *Timajosa*, zakładał istnienie wielu bogów, a co za tym idzie utożsamiał się z kreacjonizmem politeistycznym. Arnobiański tok myślenia deprecjonuje (by nie rzec eliminuje) *Księgę Rodzaju*, w której Bóg stwarza świat i człowieka.
2. Uwidacznia się wyraźny dysonans pomiędzy biblijną historią stworzenia, w której Bóg stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo, aby go do siebie przyciągnąć, a Arnobiańską wizją marności i nieszczęsności człowieka skażonego, niedoskonałego, niegodnego Boga Najwyższego, któremu tylko wrodzona ignorancja i pycha pozwala nazywać Boga Ojcem i rościć sobie prawo do nieśmiertelności.
3. Arnobiusz reprezentuje postawę pogardy dla tego, co ludzkie — ciała i kondycji, a nawet duszy człowieka. Należy zaznaczyć, że zjawisko to było chorobą nie tylko Arnobiusza, ale dość powszechną w całej kulturze tego okresu, osiągając ekstremum w nurcie gnostyckim. Jej symptomy ujawniają się w nieco łagodniejszej formie wśród pogan o wychowaniu czysto helleńskim. E.R. Dodds postrzega całe to wydarzenie „mniej jako infekcję z zewnętrznego źródła, a bardziej jako endogenną neurozę, wskaźnik intensywnego i szeroko rozprzestrzenionego poczucia winy”⁴. Według niego, przyczyna tej neurozy tkwi w materialnej nędzy III wieku n.e., która sprzyjała wystąpieniu tego zjawiska, ale nie ona je spowodowała, ponieważ jego początek sięga o wiele głębiej⁵.
4. Ukazanie człowieka w tak ponurych barwach nie jest czymś nowym w literaturze starożytnej. Zarówno w greckiej, jak i rzymskiej literaturze klasycznej znajdujemy przykłady opisujące nieszczęśliwe położenie człowieka. Na kartach literatury antycznej niejednokrotnie przeklina się dzień, w którym się człowiek narodził.

³ Ibidem. W eseju wykorzystano kilka wersów Georga Trakla w przekładzie Krzysztofa Lipińskiego oraz fragment powieści Arnolda Ulitza *Der grosse Janja* w przekładzie Grażyny Barbary Szewczyk, a także wiersz Leśmiana *Pejzaż współczesny*. W: B. LEŚMIAN: *Poezje wybrane*. Opr. J. TRZNADEL. Wrocław—Warszawa 1991, s. 204.

⁴ E.R. DODDS: *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. Przeł. J. PARTYKA. Kraków 2004, s. 42.

⁵ Ibidem.

5. Skrajny pesymizm marności żywota, przyrównanie człowieka do osiołka, wołu, konia, wielbłąda, psa czy papugi, zmuszonych do nauki poprzez wytrwale powtarzanie, oraz określanie możliwości ludzkich jako właściwości bardziej tępych niż drewno i kamień, a także przekonanie o daremności dbania o zdrowie nie dają optymistycznych perspektyw na vitalność, zaangażowanie, realizację i spełnienie się człowieka w świecie czy po prostu na zwyczajną ludzką radość, nie wspominając o jego wymiarze duchowym, w którym mógłby z potrzeby troszczyć się o zbawienie swej duszy.
6. Próby rozwiązania kłopotliwego problemu duszy i ciała są bardzo istotne w antropologii Arnobiuszowej i jego skrajnie pesymistycznej wizji kondycji człowieka: jedynym celem winna być troska o zbawienie duszy z natury śmiertelnej i pozbawionej pierwiastka boskiego. Arnobiusz, dowodząc niekonsekwencji w Platońskiej koncepcji⁶, proponuje wizję duszy, która — podobnie jak u Heraklita — jest śmiertelna z natury, ale dzięki *indulgentia*, rozpowszechnionej już w orfizmie, może być *mediae qualitatis*.
7. Pesymizm Arnobiusza nie jest do końca pesymizmem totalnym, jak to zostało podkreślone przez wielu badaczy. Jest miejsce na optymizm, który najbardziej wyraża się w syntezie *fides et ratio*. W tej kwestii Arnobiusz czerpie z wielu źródeł i łączy je nie bez sprzeczności i wątpliwości. Jednak w jednym punkcie jest *constans*: istnienie ma być rozumne. W tym postulatcie bierze pod uwagę przede wszystkim postawę religijną. Według niego, wiara bez rozumu jest przesądem.
8. Chociaż podkreśla on niezdolność rozumu do osiągnięcia poznania szczególnie w kwestii *de natura deorum*, to jednak nie może rozstać się z przeświadczeniem, że celem myślenia i poznania jest prawda. Osiągnięciu jej służy kontemplacja *nunc et hic* jeszcze „w więzach ciała”, która sprawia, że człowiek wyzbywa się dzikości serca i dzięki temu staje się ludzki.
9. Arnobiusz, protestując przeciw zabobonowi religijnemu i prymityzmowi pogańskiemu oraz antropomorfizacji bóstw, występuje z taką samą pasją i namietnością, z jaką wystąpił Arpinata. Z punktu widzenia współczesnego dyskursu literaturoznawczego wywód Arnobiusza może wydawać się drażniący, mało oryginalny, a nawet przestarzały, ale jedno jest pewne, świadczy o znajomości myśli starożytnych. Śmiało można powiedzieć, że *Adversus Nationes* jest siecią powiązań, w której krzyżują się wypowiedzi zaczerpnięte z innych tekstów. Egzemplifikacji kwestii intertekstualności w *Adversus Nationes* służy między innymi trzecia księga apologii Arnobiusza, przeniczona passusami zaczerpniętymi z *De natura deorum* Cyserona. Arnobiusz mówi w *Adversus Nationes*, podobnie jak Cyseron w *De natura deorum*, o przeddyskursywnej świadomości istnienia Boga. W epokach najbardziej

⁶ A AN II 14.

pozbawionych wiedzy panowało przekonanie o istnieniu oraz istocie Boga albo bogów, gdy jednak zaczęto szukać uzasadnień, trzeba było wymyślać wciąż nowe argumenty, bo żaden z nich nie okazał się do utrzymania. W swym traktacie Cyceeron stwierdził, a ponad trzy wieki później Arnobiusz wywody Arpinaty potwierdził, że wszelkie próby rozwiązania tych zagadnień nie dały nic poza wątpliwościami, niepewnością i logicznymi sprzecznościami. Arpinata w traktacie filozoficznym bierze swój materiał z autorów grecko-rzymskiej starożytności. Wybór ten jest tu i ówdzie zaprawiony lekkim cynizmem. Można za Arnobiuszem stwierdzić, że to, co przez Cycerona w *De natura deorum* zostało ostro skrytykowane, to nie religia, lecz jej błędna forma.

10. Retor z Sicca Veneria w *Adversus Nationes* nawiązuje również do najbardziej porywczego ze wszystkich Platońskich dialogów *Gorgiasza*. Wydaje się zaprzeczać samemu sobie, poddając ostrej krytyce chwytły retoryczne i dysputy sofistów. Chociaż Arnobiusz krytykuje i odrzuca retorykę, pojmowaną jako polityczną demagogię oraz cyniczne schlebienie, to jednak w toku filozoficznej debaty okazuje się retorem zwalczającym sofistów za pomocą ich własnych metod. Idąc za swym protagonistą, Platońskim Sokratesem, zdaje się więc wykraczać poza sztywny gorset przekonania, że racjonalność jest jedynym sposobem prowadzenia dyskursu. Niemożliwa jest odpowiedź na pytanie, czy Arnobiusz, będąc retorem i stosując chwytły retoryczne (*colores*), szuka tylko powierzchownej atrakcyjności, aby się przypodobać „szerokim kołom”, ukazując jedynie cień prawdy, czy jest to świadome działanie dla celu wyższego, który uświęca środki, nawet za cenę posądzeń o hipokryzję.
 11. Arnobiusz uświadamia audytorium, że trzeba mieć zdolność i chęć widzenia, a nie jak mieszkańcy Platońskiej jaskini zadowalać się patrzeniem na *eidola* na ścianie przed nimi. Jako nauczyciel retoryki wychowany na Platonie nawołuje do nawrócenia zarówno w wymiarze metafizycznym, jak i moralnym. Jego zdaniem, człowiek decyduje o tym, czy w jego intelekcie pojawi się *viva imago dei*, nawet jeśli obraz ten jest bardzo niewyraźny. W przeciwnym razie pozostaje tylko pograżenie się w życiu zwierzęcym.
- Oryginalność Arnobiusza polega nie na tym, że stworzył dzieło teologiczne lub filozoficzne, ale że swoją apologię oparł na światopoglądzie panującym w Imperium Romanum oraz na założeniach filozofii klasycznej. Nie można zanalizować poglądów Arnobiusza z punktu widzenia ortodoksji, gdyż tworzył przed Soborem Nicejskim, kiedy wiele kwestii było jeszcze nierozstrzygniętych. Jak zatem go zaklasyfikować? Arnobiusz jest odtwórcą teorii pogańskich, ale pod wpływem licznych wątpliwości i wahań krytykuje to, co dla niego bezsensowne, oraz to, co nie mieści się w ramach ówczesnej doktryny chrześcijańskiej. Jest nadal retorem i oratorem, ale zniechęcony przerostem formy nad tre-

ścią odchodzi od pustej argumentacji, wierny Cycerońskiej *ratio et oratio*. Jest filozofem, który — wierząc w moc intelektu — idzie drogą Sokratesowego samopoznania i dochodzi do wniosku o przeogromnej słabości człowieka. Pomimo tej słabości człowiek może liczyć na nieśmiertelność, którą zgodnie z warunkami *lex medietatis* można sobie wypracować. Jego dzieło jest pełne znaków zapytania. Mniej jest odpowiedzi. Retor z Sicca Veneria jest przykładem apologety, który z ogromnym bagażem pogańskim, ze swobodą i niezwykłą naturalnością, poruszając się pomiędzy zasadami platońskimi, neo-platońskimi, stoickimi, epikurejskimi, akceptując jedno, a odrzucając drugie, w zależności od tego, czy są dalekie czy bliskie przesłaniu chrześcijańskiemu, próbuje znaleźć się w nowej sytuacji. Jego książki *Adversus Nationes* są próbą stworzenia pomostu pomiędzy światem idei pogańskich i chrześcijańskich.

Bibliografia

Źródła

Wydania *Adversus Nationes* Arnobiusza

- 1543 SABAEUS FAUSTUS: *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri Octo, nunc primum in lucem editi*. Editio Princeps. Romae.
- 1546 GELENIUS SIGISMUNDUS (JELENSKY): *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri Octo*. Basileae. Secunda editio 1560.
- 1580 BARRAEUS RENATUS LAURENTIUS (RENÉ LAURENT DE LA BARRE): *Arnobii Afri Opera omnia quae extant*. Lutetiae Parisiorum.
- 1582 CANTERUS THEODORUS: *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri Septem*. Editio Plantina. Antverpiae.
- 1583 URSINUS FULVIUS: *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri Septem*. Romana Editio posterior et emendatio. Romae.
- 1603 ELMENHORSTIUS GEVERHARDUS (GEBHARDT ELMENHORST): *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri Septem*. Hanoviae (Hannover). Secunda editio Hamburgi 1610.
- 1604 STEWECHIUS GODESCALCHUS: *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri Septem*. Antverpiae (Anversa).
- 1605 HERALDUS DESIDERIUS (DIDIER HÉRAULT): *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri Septem*. Parisiis.
- 1643 RIGALTII NICOLAUS (NICOLAS RIGAULT): *Arnobii Disputationum Adversus Gentes Libri Septem*. Parisiis.
- 1651 SALMASIUS CLAUDIUS (CLAUDE DE SAUMAISE) ET ANTONIUS THYSIUS: *Arnobii Adversus Gentes Libri Septem*. Lugduni Batavorum.
- 1666 PRIORIUS PHILIPPUS (LE PRIEUR): *Sancti Caecilii Cypriani Opera. Accedunt Marci Minucii Felicis Octavius, De Idolorum vanitate, Arnobii Adversus Gentes Libri Septem*. Parisiis.
- 1715 NOURRYUS NICOLAUS (LE NOURRY): *Arnobii Adversus Gentes Libri Septem*. Lugduni.
- 1768 GALLANDIUS (GALLANDI): *Arnobii Adversus Gentes Libri Septem*. Venetiis.

- 1783 OBERTHURIUS (OBERTHÜR): *Opera Omnia Sanctorum Patrum Latinorum* 5. Würzburg.
- 1816 ORELLIUS IOSEPH CONRADUS (ORELLI): *Arnobii Afri Disputationum Adversus Gentes Libri Septem*. Lipsiae.
- 1829 CAILLAU: *Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum*. Vol. 15. Parisiis, s. 237—490.
- 1844 MIGNE (J.P. MIGNE): *Sixti Papae, Dionysii, etc., Arnobii Afri, Opera Omnia*. Parisiis, PL 5. 349—1372 [= Orelli + Schoenemann + LeNourry].
- 1846 OEHLER FRANCISCUS: *Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Selecta*. Vol. 12. Lipsiae.
- 1875 REIFFERSCHIEDIUS AUGUSTUS (AUGUST REIFFERSCHIED): *Arnobii Adversus Nationes Libri Septem*. CSEL 4. Prima editio critica. Vienne.
- 1934 MARCHESI CONCETTO: *Arnobii Adversus Nationes Libri Septem*. Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum 62. Torino; secunda editio 1953.
- 1982 LE BONNIEC HENRI: *Arnobé. Contre les Gentils*. T. 1: *Livre I*. Collection des Universités de France, Paris; secunda editio 2002.
- 2007 CHAMPEAUX J.: *Arnobé. Contre les Gentils (Contre les païens)*. T. 3: *Livre III*. Paris.
- 2010 FRAGU B.: *Arnobé. Contre les Gentils. (Contre les païens)*. T. 6: *Livres VI—VII*. Paris.

Inne konsultowane źródła

- AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS: *Contra Academicos libri tres*. Ed. P. KNÖLL. In: CSEL 63. Vindobonae 1922.
- AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS: *De doctrina Christiana*. Ed. H.J. VOGELS. Bonn 1930.
- AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS: *De Civitate Dei*. Ed. B. DOMBART, A. KALB. In: BSGRT. Stuttgart 1981.
- AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS: *Enarrationes in Psalmos*. Ed. E. DEKKERS, I. FRAIPONT. In: CC 3. Turnholti 1956.
- AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS: *Opera omnia*. In: PL 32—47. Paris 1841—1962.
- BOETHIUS: *De praedicatione trium personarum*. In: PL 64.
- CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO): *Academicorum posteriorum liber I*. Comm. M. RUCH. Darmstadt 1970.
- CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO): *De divinatione*. Ed. R. GIOMINI. Teubner 1975.
- CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO): *De finibus bonorum et malorum libri quinque*. Ed. L.D. REYNOLDS. Oxford 2000.
- CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO): *De natura deorum*. Ed. O. PLASBERG. Stuttgart 1961.
- CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO): *De officiis*. Ed. C.F.W. MÜLLER. Teubner 1898.
- CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO): *De oratore*. Ed. K. KUMANIECKI. In: BSGRT. Lipsiae 1969.
- CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO): *De re publica*. Ed. A. RONCONI. Firenze 1961.
- CICERO (MARCUS TULLIUS CICERO): *Topica*. Ed. G. DI MARIA. Palermo 1994.
- Corpus Hermeticum*. Ed. A.D. NOCK, A.-J. FESTUGIÈRE, edizione dei testi ermetici copti di I. RAMELLI, testo greco, latino e copto a cura di I. RAMELLI. Milano 2006.

- CYPRIAN: *Ad Demetrianum*. Ed. G. HARTEL. In: CSEL 3. 1868.
- HERAKLIT: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. H. DIELS, W. KRANZ. Berlin 1952.
- HIERONYMUS: *Chronica ad 327 post Christum natum: (Chronicorum Lib. II, PL 27, 497—98)*.
- HIERONYMUS: *De viris illustribus*. Ed. G. HERDING. Lipsiae 1924.
- HIERONYMUS: *Epistulae*. Ed. I. HILBERG. In: CSEL 54, 55, 56, 1910—1918.
- IRENEUS: *Adversus haereses*. Ed. H. DE LUBAC, J. DANIELOU. In: SCh. Paris 1941.
- LUCRETIVS (TITUS LUCRETIVS CARUS): *De rerum natura libri sex*. Ed. J. MARTIN. Paris 1959.
- Novum Testamentum. Graece et Latine*. Ed. NESTLE-ALAND. Stuttgart 1987.
- PALLADAS: *Antologia Palatina*. Ed. S. QUASIMODO. Milano 2006.
- PINDAR: *Fragmenta*. Ed. H. MAEHLER (post B. SNELL). Leipzig 1975.
- QUINTILIANUS (MARCUS FABIVS QUINTILIANVS): *Institutionis oratoriae libri XII*. Ed. L. RADERMACHER. In: BSGRT. Lipsiae 1907.
- Rhetorica ad Herennium (De ratione dicendi ad C. Herennium libri IV)*. Ed. F. MARX. In: BSGRT. Lipsiae 1923.
- SENECA: *Epistulae morales ad Lucilium*. Ed. O. HENSE. In: BSGRT. Lipsiae 1938.
- SENECA THE ELDER: *Declamations*. Ed. and transl. M. WINTERBOTTOM. Cambridge, Massachusetts—London 1974.
- TERTULLIANUS: *Adversus Marcionem*. Ed. E. KROYMANN. In: CC SL 1, 1954, s. 441—726.
- TERTULLIANUS: *Apologeticum*. Ed. E. DEKKERS. In: CC 1, 1954, s. 85—171.
- TERTULLIANUS: *De anima*. Ed. J.H. WASZINK. In: CC 2, 1954, s. 781—869.
- TERTULLIANUS: *De carne Christi*. Ed. E. KROYMANN. In: CC 2, 1954, s. 873—917.
- TERTULLIANUS: *De praescriptione haereticorum*. Ed. R.F. REFOULÉ. In: CC 1, 1954, s. 187—224.
- VALERIUS MAXIMUS: *Memorable Doings and Sayings*. Edited and translated by D.R. SHACKLETON BAILEY. Cambridge, Massachusetts, London, England 2000.

Przekłady źródeł

Przekłady *Adversus Nationes*

- ALLEKER J.: *Arnobius sieben Bücher gegen die Heiden*. Trier 1858.
- AMATA B.: *Difesa della vera religione*. Introduzione, traduzione e note a cura di B. AMATA. Roma 2000.
- BRYCE H., CAMPBELL H.: *The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes*. In: Ante Nicene Christian Library 19, Edinburgh 1871, in: Ante Nicene Fathers 6, Buffalo 1886, 401—572.
- CHAMPEAUX J.: *Arnobe. Contre les Gentils (Contre les païens)*. T. 3: *Livre III*. Paris 2007.
- FRAGU B.: *Arnobe. Contre les Gentils. (Contre les païens)*. T. 6: *Livres VI—VII*. Paris 2010.

- LAURENTI R.: *Arnobio. I sette libri contro i pagani*. Torino 1962.
- LE BONNIEC H.: *Arnobe. Contre les Gentils*. T. 1: *Livre I. Texte établi, traduit et commenté* par H. LE BONNIEC. Paris 2002.
- MCCRACKEN G.E.: *Arnobius of Sicca. The case against the pagans*. New York 1949.
- OUDAAN J.: *Arnobius d'Afrikaner tegen de Heydenen vervat in zeven boeken*. Harlingen 1677.
- ROESSLER CH.-FR.: *Bibliothek der Kirchen-Vaeter*. T. 3. Leipzig 1777.

Przekłady pozostałych źródeł

- ALKINOUS: *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*. Przeł., komentarzem opatrzył i wstępem poprzedził K. PAWŁOWSKI. Kraków 2008.
- ATENAGORAS z ATEN: *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*. Przeł., wstęp i oprac. S. KALINKOWSKI. Warszawa 1985.
- AUGUSTYN z HIPPONY: *Przeciw akademikom*. Przeł. K. AUGUSTYNIAK. Kraków 2007.
- AUGUSTYN: *Wyznania*. Przeł., wstęp i kalendarium Z. KUBIAK. Kraków 1997.
- Corpus Hermeticum*: In: COPENHAVER B.: *Hermetica. The Greek „Corpus Hermeticum” and the Latin „Asclepius” in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge University Press 2002.
- DIOGENES LAERTIOS: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Oprac. I. KROŃSKA, przeł. I. KROŃSKA, K. LEŚNIAK, W. OLSZEWSKI, B. KUPIS. Warszawa 1982.
- EUZEBIUSZ z CEZAREI: *Historia kościelna*. Przeł. i oprac. A. LISIECKI. In: POK 3. Poznań 1924.
- FLAWIUSZ FILOSTRATOS: *Żywoty Sofistów*. Przeł. M. SZARMACH. Toruń 2008.
- GIROLAMO: *Gli uomini illustri*. Ed. A. CERESA-CASTALDO. Firenze 1988.
- HERAKLIT: *Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Przeł. K. MRÓWKA. Warszawa 2004.
- HIERONIM: *O znakomitych mężach*. Przeł. W. SZOŁDRSKI. Warszawa 1970.
- JUSTYN: *Apologies*. Trad. fr. L. PUTIGNY. Paris 1904.
- JUSTYN MĘCZENNIK: *Pierwsi apologety greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*. Przekł. z j. greckiego i komentarz L. MISIARCZYK. Kraków 2004.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*. Przeł. J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA. Warszawa 1994.
- KWINTYLIAN: *O kształceniu mówcy*. Przeł. M. BROŻEK. Warszawa 1990.
- MAREK TULLIUSZ CYCERO: *O mówcy*. Przeł. B. AWIANOWICZ. Kęty 2010.
- MINUCJUSZ FELIKS: *Octavius*. Przeł. J. SAJDAK. Poznań 1925.
- ORYGENES: *Komentarz do Ewangelii Mateusza (Commentarium in Mattheum)*. Przeł. K. AUGUSTYNIAK, wstęp i oprac. E. STANULA. Kraków 1998.
- ORYGENES: *Przeciwko Celsusowi*. Przeł. i oprac. S. KALINKOWSKI. Warszawa 1986.
- PASCAL B.: *Mysli*. Przeł. T. ŻELEŃSKI (BOY). Warszawa 2001, s. 198.
- PINDAR: *Ody zwycięskie. Olimpijskie, Pytyjskie, Nemejskie, Istmijskie*. Przeł. M. BROŻEK. Kraków 1987.
- PLATON: *Dialogi*. T. 1—2. Przeł. W. WITWICKI. Kęty 2005.

- PLUTARCH: *O zabobonności*. Przeł. Z. ABRAMOWICZÓWNA. W: PLUTARCH: *Moralia* (wybór). Warszawa 1977.
- PORFIRIUSZ: *List do Marceli*. Przeł. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI. Kraków 2006.
- PORFIRIUSZ: *Przeciw chrześcijanom*. Przeł. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI. Kraków 2006.
- PRESOCRATICI: *Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. DIELS e W. KRANZ*. A cura di G. REALE. Milano 2006.
- SEKSTUS EMPIRYK: *Przeciw uczonym (Adversus mathematicos I—VI)*. Przeł. Z. NERCZUK. Kęty 2007.
- SEKSTUS EMPIRICUS: *Zarysów Pyrrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*. Przeł. A. KROKIEWICZ. Kraków 1931.
- SOFOKLES: *Król Edyp*. Przeł. S. SREBRNY. Warszawa 2004.
- TACJAN (TATIAN): *‘Oratio ad Graecos’ and Fragments*. Ed. et trad. M. WHITTAKER. Oxford 1982.
- TERTULIAN: *Apologetyk*. Przeł. J. SAJDAK. Poznań 1947.
- TERTULLIANO: *Apologetico*. Ed. A. RESTA BARRILE. Bologna 1994.
- TOMASZ Z AKWINU: *Traktat o cnotach. Summa teologii*. Przeł. W. GALEWICZ. Kęty 2006.

Opracowania

- ALBRECHT M., VON: *Storia della letteratura latina. Da Livio Andronico a Boezio*. Vol. 3. Torino 1996.
- ALTANER B., STUIBER A.: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Przeł. P. PACHCIAREK. Warszawa 1990, s. 269—270.
- AMATA B.: *Problemi di antropologia arnobiana*. Roma 1984.
- AMATA B.: *Testimonianze di Arnobio Afro sulle assemblee liturgiche agli inizi del secolo IV. „Ephemerides Liturgicae”* 1984, Vol. 98, s. 513—525.
- AMATA B.: *La cristologia di Arnobio il Vecchio. „Bessarione”* 1986, Vol. 5, s. 55—94.
- AMATA B.: *Destino finale dell’uomo nell’opera di Arnobio di Sicca (III—IV sec. d.C.)*. In: S. FELICI, ed.: *Morte e immortalità nella Catechesi dei Padri del III—IV secolo*. Roma 1985, s. 47—62.
- AMATA B.: *Mito e paideia in Arnobio di Sicca*. In: S. FELICI, ed.: *Crescita dell’uomo nella catechesi dei Padri (Età Postnicena)*. Roma 1988, s. 35—50.
- AMATA B.: *L’apologia cristiana di Arnobio di Sicca come ricerca della verità assoluta. „Salesianum”* 1989, Vol. 51, s. 47—70.
- AMATA B.: *La curiositas humana nel milieu culturale di Arnobio il Vecchio*. In: S. LEANZA, ed.: *Polyanthema, VIII, Misc. Costanza*. Messina 1989.
- AMATA B.: *Dubbio e certezza in Arnobio di Sicca*. In: E. LIVINGSTONE, ed.: *„Studia Patristica XXI”*. Leuven 1989, s. 217—245.
- AMATA B.: *Fede o ragione? Limiti della ratio umana secondo Arnobio di Sicca (Nat. II 47,2). „Itinerarium”* 2008, Vol. 16, 38, s. 121—126.

- AMATUCCI A.G.: *Storia della letteratura latina cristiana*. Bari 1929.
- ARMISEN-MARCHETTI M.: *Arnobe et l'expérience de l'enfant sauvage (Adversus nationes II 20—23)*. „Eos” 2009, Vol. 46, s. 357—373.
- BARDENHEVER O.: *Geschichte der altkirchlichen Literatur II*. Freiburg 1914.
- BARNARD L.W.: *Justin Martyr. His Life and Thought*. Cambridge 1967.
- BATIFFOL P.: *La conversion de Constantin et la tendance au monothéisme dans la religion romaine*. „Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie Chrétienne” 1913, Vol. 3, s. 132—141.
- BERKOWITZ L.: *Index Arnobianus*. Hildesheim 1967.
- BRUNET G.: *Le pari de Pascal*. Paris 1956.
- CURTIUS E.R.: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. A. BOROWSKI. Kraków 1997.
- BORTOLUCCI G.: *Arnobii Adversus Nationes II,6 ed una ipotesi di Pietro Giordani. Mélanges de Droit Romain dédiés à Georges Cornil*. Gand-Paris 1926, s. 129—136.
- BRAUN R.: *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. Paris 1977².
- BRONK A., MAJDAŃSKI S.: *Klasycyzm filozofii klasycznej*. RF 39—40 (1991—92), z. 1, s. 367—391.
- BRZÓZKA A.: *Cycon jako teoretyk i krytyk literacki*. Kraków 2007.
- BUCHWALD W.: *Musae Varronis*. „Museum Helveticum” 1966, Vol. 23, s. 215—217.
- BULHART V.: *Arnobiana*. „Wiener Studien” 1958, Vol. 71, s. 168—169.
- BUONAIUTTI E.: *Il cristianesimo nell'Africa Romana*. Bari 1928, s. 278—284.
- BURGER C.: *Die theologische Position des älteren Arnobius*. Heidelberg 1971.
- CAMPENHAUSEN H., VON: *Ojcowie Kościoła*. Przeł. K. WIERSZYŃSKI. Warszawa 1967.
- CARCOPINO J.: *L'hermétisme africain*. In: *Aspects mystiques de la Rome païenne*. Paris 1941, s. 293—301.
- CARY M., SCULLARD H.H.: *Dzieje Rzymu. Od czasów najdawniejszych do Konstantyna*. T. 2. Przeł. J. SCHWAKOPF. Warszawa 1992.
- CHADWICK H.: *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*. Przeł. P. SIEJKOWSKI. Poznań 2000.
- CLEVE F.M.: *Sources and Motives of Philosophy*. In: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*. The Hague 1969.
- CLIFFORD FRENCH W.H.: *Arnobio*. In: *Dizionario di antichità classiche di Oxford*. Roma 1981.
- COCHRANE CH.N.: *Chrześcijaństwo i kultura antyczna. Studium o myśli i czynie od Augusta do Augustyna*. Przeł. G. PIANKO. Warszawa 1960.
- COLLI G.: *Narodziny filozofii*. Przeł. S. KASPRZYŚIAK. Kraków 1994.
- COLOMBO S.: *Arnobio Afro e i suoi sette libri Adversus Nationes*. „Didaskaleion” 1930, Vol. 5, s. 1—124.
- CORBEILL A.: *Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire*. In: *A Cambridge Companion to Roman Rhetoric*. Eds. W. DOMINIK, J. HALL. Oxford 2007.
- COURCELLE P.: *Les Sages de Porphyre et les Viri Novi d'Arnobe*. REL 1953, Vol. 31, s. 257—274.

- COURCELLE P.: *La Polémique antichrétienne au debut du IV^e siècle. Qui sont les Adversaires Païens d'Arnobé?* RevHistRel 1955, Vol. 147, s. 122—123.
- DAL PANE F.: *De Lucretii imitatione apud Arnobium*. Firenze 1901.
- DAL PANE F.: *Se Arnobio sia stato un Epicureo*. „Rivista di Storia Antica” 1906, Vol. 10, s. 403—435; 1907, Vol. 11, s. 222—236.
- DAL PANE F.: *Sopra la fonte di un passo di Arnobio* (V, 18). „Studi Italiani di Filologia Classica” 1901, Vol. 9, s. 30.
- DANIÉLOU J.: *Les origines du christianisme latin*. Paris 1978, s. 207—212.
- DANIÉLOU J.: *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden 1970.
- DANIÉLOU J.: *Message évangélique et culture hellénistique*. Paris 1961.
- DĄBROWSKA A.: *Analogia i anomalia w języku i językoznawstwie*. W: *Efekt motyla. Humanisci wobec teorii chaosu*. Red. K. BAKULA, D. HECK. Wrocław 2006, s. 54—61.
- DECRET F., FANTAR M.: *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Histoire et civilisation (dès origines au V^e siècle)*. Paris 1981.
- D'ELIA S.: *Letteratura latina cristiana*. Jouvence 1982.
- DELMAS C.: *Histoire de la civilisation européenne*. Paryż 1969.
- DE VOGEL C.J.: *Problems Concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?* „Mnemosyne” 1978, Vol. 31, s. 360—388.
- DILLON J.M.: *An ethic for the late antique sage*. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L.P. GERSON. Cambridge 1996, s. 315—335.
- DODDS E.R.: *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. Przeł. J. PARTYKA. Kraków 2004.
- DOMAŃSKI J.: „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty 2005.
- DREYER O.: *Schellings bisher unbeachtete Konyecturen zu Arnobius und anderen antiken Autoren*. „Philologus” 1969, Vol. 113, s. 111—128.
- DRĄCZKOWSKI F.: *Klemens Aleksandryjski — pedagog oświeconych*. „Ateneum Kapańskie” 1979, Vol. 71, z. 423, s. 27—36.
- DRĄCZKOWSKI F.: *Z zagadnień literatury greckiej*. Lublin 1978.
- DRONG L.: *Narodziny literaturoznawstwa neopragmatycznego z ducha starożytnej sofistyki*. W: *Znaki, tropy, mgławice. Księga pamiątkowa w sześćdziesiątą rocznicę urodzin Profesora Wojciecha Kalagi*. Red. L. DRONG, J. MYDLA. Katowice 2009.
- DUVAL Y.M.: *Sur la biographie et les manuscrits d'Arnobé de Sicca: les informations de Jérôme, leur sens et leurs sources possible*. „Latomus” 1986, Vol. 45, s. 69—99.
- DZIADEK A.: *Na marginesach lektury. Szkice teoretyczne*. Katowice 2006.
- EDWARDS M.J.: *How many Zoroasters? Arnobius, Adversus gentes I,52*. „Vigiliae Christianae” 1988, Vol. 42, s. 282—289.
- EHRHARD L.: *Études de la Critique de la Civilisation Païenne chez Arnobé*. Strasbourg 1936.
- FASCE S.: *Paganesimo africano in Arnobio*. „Vichiana” 1980, Vol. 9, s. 173—180.
- FESTUGIÈRE A.J.: *Arnobiana*. „Vigiliae Christianae” 1952, Vol. 6, s. 208—254.
- FESTUGIÈRE A.J.: *Hermétisme et mystique païenne*. Paris 1967, s. 302—303.
- FESTUGIÈRE A.J.: *La doctrine des „Viri Novi” sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobé*. In: „Mémorial Lagrange”. Paris 1940, s. 97—132.

- FORTI G.: *Sulla Pedagogia di Arnobio*. „Rasegna di Scienze Filosofiche” 1962, Vol. 15, s. 200—215.
- FREPPÉL C.E.: *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*. Paris 1893.
- FUHRMANN M.: *Das systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*. Göttingen 1960.
- GABARROU F.: *Arnobe. Son Oeuvre*. [diss.]. Paris 1921.
- GABARROU F.: *Le latin d'Arnobe*. Paris 1921.
- GADAMER H.-G.: *Cóż to jest prawda?* W: H.-G. GADAMER: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Oprac. K. MICHAŁSKI, przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa 1979.
- GAREAU E.: *Le fondement de la vraie religion d'après Arnobe*. „Cahiers des Études Anciennes” 1980, Vol. 11, s. 13—23.
- GIGON O.: *Arnobio: Cristianesimo e mondo romano*. In: *Mondo classico e cristianesimo*. Roma 1982, s. 87—100.
- GILSON E.: *Duch filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1958.
- GIRGENTI G.: *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*. Milano 1995.
- GUGLIELMINO C.: *La dottrina di Arnobio*. „Nuovo Didaskaleion” 1947, Vol. 1, s. 99.
- HADOT P.: *Czym jest filozofia starożytna?* Przeł. P. DOMAŃSKI. Warszawa 2001.
- HAEFNER G.: *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*. Przeł. W. SZYMONA. Kraków 2006.
- HAGENDAHL H.: *La prose métrique d'Arnobe. Contributions à la connaissance de la prose littéraire de l'Empire*. Göteborg 1936.
- HAGENDAHL H.: *Latin Fathers and the Classics*. In: „Studia Gothoburgensia”. Vol. 6. Göteborg 1958, s. 81—88.
- HEINZ A.: *Dzieje językoznawstwa w zarysie*. Warszawa 1978.
- HEINZ A.: *Starożytny spór o analogię i anomalie w świetle językoznawstwa współczesnego*. W: IDEM: *Język i językoznawstwo*. Warszawa 1988.
- HIDÉN K.J.: *De casuum syntaxi Arnobii*. In: *De Arnobii Adversus Nationes Libris 7 Commentationes*. Vol. 1—3. Helsingfors 1921.
- HIGHET G.: *The Age of Diocletian*. New York 1953.
- HOLTE R.: *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*. „Studia Theologica” 1958, Vol. 12, s. 109—158.
- HOMA K.: *Miedzy gnosis a pistis. Arnobiusz z Sicca. Filozof media qualitatis*. Kraków 2000—2004, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FD/arnobiusz_01.html#sdfootnote13sym (data dostępu: 20.11.10).
- JACZYŃSKA M.: *Religie świata rzymskiego*. Warszawa 1990.
- JAEGER W.: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. WOCIAŁ. Kraków 2007.
- JAEGER W.: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*. Przeł. K. BIELAWSKI. Bydgoszcz 2002.
- JAKIELASZEK J.: *Studia nad architekturą językową dzieła „Adversus nationes” Arnobiusza z Sicca*. [diss.]. Warszawa 1998.
- JAMES W.: *Pragmatism*. Cambridge 1975.
- JANISZEWSKI P.: *Early Christian polemics against religious adversaries: adversus, contra, kata, pros*. „Open Theology, A Theological Quarterly” 2007, Vol. 1, http://www.opentheology.org/index.php?option=com_content&task=view&id=40&Itemid=42&limit=1&limitstart=2 (data dostępu: 06.03.2001).

- JENKÉLÉVITCH V.: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris 1957.
- JASPERS K.: *Einführung in die Philosophie*. München 1953.
- JESSEN J.: *Über Lucrez und sein Verhältnis zu Catull und Späteren*. Kiel 1872.
- JONES CH.: *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, London 2010.
- KADELUBEK Z.: *Święta Medea. W stronę komparatystyki pozasłownej*. Katowice 2011².
- KASIA A.: *Wiara i rozum. Szkice o Ojcach Kościoła*. Warszawa 1999.
- KENNEDY G.A.: *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. London 1999.
- Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 80. Geburtstag*. Edited A.M. RITTER. Göttingen 1979, s. 367—379.
- KIRK G.S., RAVEN J.E., SCHOFIELD M.: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. J. LANG. Poznań 1999.
- KLUSSMANN E.: *Arnobius und Lucrez*. „Philologus” 1867, Vol. 26, s. 362—366.
- KOCH H.: *Zu Arnobius und Lactantius*. „Philologus” 1925, Vol. 80, s. 467—472.
- KOŁAKOWSKI L.: *Mini-wykłady o maxi-sprawach*. Kraków 2004.
- KORPANTY J.: *Lukrecjusz — rzymski apostoł epikureizmu*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1991.
- KRAPIEC M.A.: *O rozumienie filozofii*. W: IDEM: *Dzieła*. T. 14. Lublin 1991.
- KROKIEWICZ A.: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1995.
- KUCZ A.: *Arnobio un seguente di Cicerone*. In: „Scripta Classica”. Vol. 8. Ed. A. KUCZ. Katowice 2011, s. 49—54.
- KUCZ A.: *Destino dell'anima nella dottrina di Eraclito e di Arnobio*. In: „Scripta Classica”. Vol. 4. Ed. T. SAPOTA. Katowice 2007, s. 18—25.
- KUCZ A.: *Dyskurs z Filozofią w „Consolatio Philosophiae” Boecjusza*. Katowice 2005.
- KUCZ A.: *„Homo, res infelix et misera” — la dottrina arnobiana sull'uomo*. In: „Scripta Classica”. Vol. 5. Ed. T. ALEKSANDROWICZ. Katowice 2008, s. 79—85.
- KUCZ A.: *Krytyka antropomorfizmu pogańskiego w „Adversus Nationes” Arnobiusza*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2009, Vol. 42, z. 1, s. 65—71.
- KUCZ A.: *Vade mecum — Arnobiańska recepta na Eden*. „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 2009, Vol. 19, s. 241—248.
- LABRIOLLE P., DE: *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne I*. Paris 1947, s. 276—90.
- LA POTTERIE I., DE: *La vérité dans saint Jean*. T. 2: *Le croyant et la vérité*. Rome 1977.
- LAURENTI R.: *Il Platonismo di Arnobio*. „Studi Filosofici” 1981, Vol. 4, s. 3—54.
- LAURENTI R.: *Sangue e sacrificio in Arnobio*. In: *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica I*. A cura di F. VATTIONI. Roma 1982, s. 455—479.
- LAURENTI R.: *Analisi e precedenti dell'argomento arnobiano del 'pari'*. „Filosofia e Teologia” 1988, Vol. 1, s. 53—74.
- LAURENTI R.: *Spunti di teologia arnobiana*. „Orpheus” 1985, Vol. 6, s. 270—303.
- LAURIN J.R.: *Orientations maîtres des apologistes chrétiens de 270 à 361*. In: „Analecta Gregoriana”. Vol. 61. Roma 1954, s. 146—185.
- LAUSBERG H.: *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł. A. GORZKOWSKI. Bydgoszcz 2002.

- LE BONNIEC H.: *De quelques corrections abusives au texte d'Arnobé*. RPh 1971, Vol. 45, s. 41—47.
- LE BONNIEC H.: *Quelques Passages Litigieux du Texte d'Arnobé*. REL 1961, Vol. 29, s. 52—54.
- LE BONNIEC H.: *Arnobiana*. Bruxelles 1964, Vol. 70, s. 365—373.
- LE BONNIEC H.: *Le Témoignage d'Arnobé sur deux rites archaïques du mariage Romain*. REL 1976, Vol. 54, s. 110—129.
- LEMOINE M.: *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*. Milano 1998.
- LEŚMIAN B.: *Poezje wybrane*. Oprac. J. TRZNADEL. Wrocław—Warszawa 1991.
- LORENZ TH.: *De clausulis Arnobianis*. [diss.]. Wratislaviae [Breslau] 1910.
- MACCAGNOLO E.: *Il Divino e il Megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola Chartres (Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre)*. Milano 1980.
- MCCRACKEN G.E.: *Arnobii Adversus Gentes*. „Class. Journal” 1947, Vol. 42, s. 474—476.
- MCCRACKEN G.E.: *Critical Notes to Arnobius’ „Adversus Nationes”*. „Vigiliae Christianae” 1949, Vol. 3, s. 39—49.
- MCDONALD H.D.: *The Doctrine of God in Arnobius, Adversus Gentes*. „Studia Patristica” 1966, Vol. 9, s. 75—81.
- MAJEWSKI Ł.: *Ekstazy i autokastracja. Psychoanalityczno-mitologiczne ujęcie roli narcyzmu, zazdrości, żałoby i nekrofilii w kulcie Wielkiej Bogini Matki*. Szczecin 2009.
- MAŁUNOWICZÓWNA L.: *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej*. „Ateneum Kapłańskie” 1979, Vol. 71, z. 423, s. 4—9.
- MARCHESI C.: *Il pessimismo di un Apologista Cristiano*. „Pegaso” 1930, Vol. 2, s. 536—550.
- MARCHESI C.: *Storia della Letteratura Latina*. T. 2. Milano-Messina 1965, s. 433—443.
- MAZZA M.: *Studi Arnobiani I: La dottrina dei Viri Novi nel II Libro dell’ „Adversus Nationes” di Arnobio*. „Helikon” 1963, Vol. 3, s. 111—169.
- MEMOLI A.F.: *Diversità di posizioni e apparenti incoerenze degli scrittori latini di fronte all’eloquenza classica*. „Aevum” 1969, Vol. 43, s. 114—143.
- MICKA E.F.: *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius*. In: „Studies in Christian Antiquity”. Vol. 4. Washington 1943.
- MIGNE J.P.: *De Arnobio afro notitia historica*. PL 5, 349—66.
- MOHRMANN CH.: *Études sur le latin des chrétiens*. T. 3. Roma 1965.
- MONCEAUX P.: *Arnobé*. In: *Histoire Littéraire de l’Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe*. T. 3: *Le IV siècle d’Arnobé à Victorin*. Paris 1905, s. 241—286.
- MORA F.: *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell’ „Adversus Nationes”*. Roma 1994.
- MORAWSKI C.: *De Scriptoribus Romanis tertii et quarti post Christum natum saeculi observationes*. Cracoviae 1921.
- MORESCHINI C.: *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura Latina dell’età imperiale*. In: *Platonismus und Christentum*. Münster W. 1983, s. 133—161.

- MORESCHINI C., NORELLI E.: *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*. Brescia 1999.
- MORICCA U.: *Storia della letteratura latina cristiana*. T. 1. Torino 1923, s. 604—17.
- MYSZOR W.: „Egzegeza o duszy”. Wstęp, tłumaczenie i komentarz *Nag Hammadi II*, 6. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2004, Vol. 37, z. 2, s. 179—190.
- MYSZOR W.: *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*. W: *Warszawskie studia biblijne*. Red. J. FRANKOWSKI, B. WIDŁA. Warszawa 1976, s. 148—160.
- MYSZOR W.: *Stwórca świata i szatan w pismach gnostyków*. In: IDEM: *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*. Katowice 2010.
- NARDUCCI E.: *Gli arcani dell'oratore*. AaR 1984, Vol. 29.
- NORDEN E.: *Die Antike Kunstprosa* 2. Leipzig—Berlin 1909, s. 946—947.
- NOWICKA M.: *Twarze antyku. Z dziejów portretu w Grecji i w Rzymie*. Warszawa 2000.
- ORBE A.: *Cristologia Gnostica*. T. 1. Madrid 1976.
- OTTO W.F.: *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens*. Berlin 1923.
- PAJEWSKI M.: *Starożytne i religijne pochodzenie ewolucjonizmu i kreacjonizmu*. <http://creationism.org.pl/artykuły/MPajewski> 46 (data dostępu: 28.01.2012).
- PASSI A.: *Il pensiero filosofico-etico-teologico in Arnobio di Sicca*. [Diss. prom. ELIO PERETTI. Tesi]. Chieti 1995.
- PAWŁOWSKI K.: *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*. Kraków 1996.
- PELLEGRINO M.: *Studi sull'antica apologetica*. Roma 1947.
- PINTUS G.M.: *Arnobio e il pari di Pascal*. „Sandalion” 1988, Vol. 10—11, s. 145—151.
- PLUMBE J.C.: *Some Critical Annotations to Arnobius*. „Vigiliae Christianae” 1949, Vol. 3, s. 230—236.
- POSSENTI V.: *Filozofia po nihilizmie. Spojrzenie na przyszłość filozofii*. Przeł. J. MERECKI. Lublin 2003.
- POSSENTI V.: *Trzecie żeglowanie. Filozofia bytu a przyszłość metafizyki*. Lublin 2006.
- POSSENTI V.: *Trzecie żeglowanie i rozwój metafizyki*. Przeł. J. MERECKI. W: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?* Red. A. MARYNIARCZYK, M.J. GONDEK. Lublin 1999, s. 27—29.
- PUDERON B.: *Athénaghore d'Athènes: philosophe chrétien*. Beauchesne 1989.
- PUECH A.: *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*. Paris 1903.
- PUTTEN J.M.P.B., VAN DER: *Arnobius Maior. Adversus Nationes 3,1—19*. Leiden 1970.
- PUTTEN J.M.P.B., VAN DER: *Arnobiana*. „Vigiliae Christianae” 1971, Vol. 25, s. 40—50.
- PUTTEN J.M.P.B., VAN DER: *L'emploi de nec et neque dans Arnobe*. „Vigiliae Christianae” 1971, Vol. 25, s. 51.
- PUTTEN J.M.P.B., VAN DER: *Arnobe croyait-il à l'existence des dieux païens?* „Vigiliae Christianae” 1971, Vol. 25, s. 52—55.
- QUACQUARELLI A.: *La parentesi negli apologeti retori latini da Tertulliano a Firmico Materno*. „Orpheus” 1957, Vol. 4, s. 63—75.
- RAPISARDA E.: *Arnobio*. Catania 1946.
- RAPISARDA E.: *Arnobio. Adversus Nationes*. Catania 1965.
- RAPISARDA E.: *Clemente fonte di Arnobio*. Torino 1939.
- RAPISARDA E.: *L'epicureismo nei primi scrittori cristiani*. „Antiquitas” 1946, Vol. 1, s. 49—54.

- REALE G.: *Agostino e il „Contra Academicos”*. In: *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*. Ed. M. NICOLASI. Palermo 1987.
- REALE G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Przeł. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2008.
- REALE G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*. Przeł. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2010.
- REALE G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*. Przeł. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2008.
- RICKEN F.: *Filozofia religii*. Przeł. P. DOMAŃSKI. Kęty 2007.
- ROHDE E.: *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*. Wybór H. ECKSTEINA, przeł. J. KORPANTY. Kęty 2007.
- RORTY R., VATTIMO G.: *Przyszłość religii*. Red. S. ZABALA. Kraków 2010.
- RÖHRICHT A.: *Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihrer Entstehung Untersucht*. Hamburg 1893.
- ROSE H.J.: *Arnobius, Adversus Nationes VI,12*. „Classical Review N.S.” 1955, Vol. 5, s. 20—21.
- SANTORELLI P.: *Parodia virgiliana in Arnobio*. „Maia” 1989, Vol. 41, s. 241—250.
- SAPOTA T.: *Juvenalis*. Katowice 2009.
- SIMMONS M.B.: *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. Oxford: Clarendon Pr. 1995.
- SIMONETTI M.: *Letteratura cristiana antica greca e latina*. Firenze—Milano 1969.
- SIMONETTI M.: *Początki refleksji teologicznej na Zachodzie*. W: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*. Ed. A. DI BERARDINO, B. STUDER. Kraków 2003.
- SINISCALCO P.: *Arnobio*. In: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale M. 1983, s. 377—379.
- SIRNA F.G.: *Arnobio e l'eresia marcionita di Patrizio*. „Vigiliae Christianae” 1964, Vol. 18, s. 37—50.
- SŁAWEK T.: *Katowice/Lalka (esej na głos i kontrabas wykonany przez Tadeusza Sławka i Bogdanę Mizerskiego)*. „Anthropos?” 2011, Vol. 10—11, <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos6/texty/slawek.htm> (data dostępu: 10.12.2011).
- SORDYL K.: *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w De Trinitate*. Kraków 2007.
- STABRYŁA S.: *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*. Kraków 2011.
- STUDER B.: *Eruditio Veterum*. W: *Historia teologii. Epoka Patrystyczna*. Red. A. DI BERARDINO, B. STUDERA. Kraków 2003, s. 355—395.
- STULIGROSZ M.: *Gnoma w twórczości Pindara*. Poznań 2002.
- SWIFT L.J.: *Arnobius and Lactantius. Two Views of the Pagan Poets*. „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1965, Vol. 96, s. 439—448.
- STYKA J.: *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*. Kraków 2008.
- SZARMACH M.: *Theos philanthropos u Maksyma z Tyru*. „Vox Patrum” 1984, z. 6—7, s. 338—351.
- SZARMACH M.: *Wstęp*. W: *FLAWIUSZ FILOSTRATOS: Żywoty Sofistów*. Przeł. M. SZARMACH. Toruń 2008.
- SZYMAŃSKI M.: *Ab ovo. Antyk, Biblia etc*. Warszawa 2004.

- SZCZERBA W.: *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001.
- SZYMIK J.: *Teologia na początek wieku*. Katowice—Ząbki 2001, s. 279.
- ŚWIDERKÓWNA A.: *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mīt w greckiej literaturze świata hellenistycznego*. Warszawa 1991.
- ŚWIDERKÓWNA A.: *Narodziny chrześcijaństwa a świat pogański*. „Zeszyty Studium Społecznej Nauki Kościoła”. Warszawa 1983, z. 2, s. 3—9.
- TATARKIEWICZ W.: *Historia filozofii*. Warszawa 2002.
- THOMAS P.: *Observationes ad Scriptores Latinos: ad Arnobium*. „Mnemosyne” 1921, Vol. 49, s. 63—64.
- TOKARSKI G.: *Lexicon Indoeuropeum fundamentale Latini sermonis*. [Diss. ad Doctoratum moderante Prof. R. BRACCHI]. Romae 1999.
- WARDY R.: *The Birth of Rhetorik. Gorgias, Plato, and their successors*. London—New York 1996.
- VERDENIUS J.: *Gorgias Doctrine of Deception*. In: *The Sophists and Their Legacy*. Ed. G.B. KERFERD. Wiesbaden 1981.
- VICIANO A.: *Retórica, filosofía y gramática en el „Adversus Nationes” de Arnobio de Sicca*. Frankfurt 1993.
- VITALI M.: *Platone. Il Sofista*. Milano 1996.

Indeks osobowy

A

Abramowiczówna Zofia 96
Ainesidemos z Knossos 119
Aland Kurt 117, 126, 131
Albert Wielki 102
Albrecht Michael, von 17
Altaner Berthold 11, 13, 19
Aleksandrowicz Tadeusz 4, 15, 35, 87
Alkinous 116
Amata Biagio 17, 23, 28, 29, 49, 50, 54,
58—60, 68, 129
Amatucci Aurelio Giuseppe 13
Ambroży (Ambrosius Aurelius) 30, 32
Antinoos 10
Anzelm 108
Apolloniusz 19
Apolinary (Caius Sollius Modestus
Apollinaris Sidonius) 33
Apulejusz 58
Arkezylaos 124, 129
Armisen-Marchetti Mireille 42
Arnobiusz Młodszy (Arnobius Minor)
18
Arystarch z Samotraki 88
Arystoksenos 36
Arystoteles 10, 11, 37, 45, 85, 88, 118,
119, 133
Ashwin-Siejkowski Piotr 38, 109
Atenagoras z Aten 97, 108, 109
Augustyn (Aurelius Augustinus Hippo-
nensis) 11, 19, 30, 32, 89, 102, 103,
108, 118, 130

Augustyniak Katarzyna 128
Awianowicz Bartosz 86

B

Bakuła Kordian 92
Bardenhever Otto 13
Barnard Leslie William 10
Batiffol Pierre 23
Bazyli Wielki 30
Bielawski Krzysztof 9
Boecjusz 102, 103
Bracchi Remo 115
Bronk Andrzej 13
Brożek Mieczysław 116, 117
Brzózka Anna 85
Brunet Georges 125
Burger Christoph 13
Burkert Walter 69, 70

C

Cary Max 33
Celsus 10, 109
Chadwick Henry 10
Charron Pierre 125
Chrysippos z Soloi 88
Cichocka Helena 82
Cleve Felix M. 115
Clifford Frend William Hugh 68
Cochrane Charles Norris 99
Colli Giorgio 111, 113, 115
Colombo Sisto 59, 67
Copenhaver Brian 51

Corbeill Anthony 81
Corsaro Francesco 51
Courcelle Pierre 56
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 12, 20,
27, 30, 46, 64, 65, 73, 74, 76,
85—87, 124, 129—131, 135, 136
Cyprian 19, 30, 47, 89, 97, 107

D

Dąbrowska Anna 92
Dal Pane Francesco 49
Daniélou Jean 11, 19
Dawidowski Wiesław 128
Davies Norman 64
Decret François 98
D'Elia Salvatore 32
Delmas Claude 132
Demokryt 20, 106
Demostenes 85
Di Berardino Angelo 30, 31
Dikajarchos 36
Dillon John 38
Diodoros Kronos z Megary 118
Diogenes Laertios 24, 36, 93, 118
Dioklecjan 20, 21, 31, 65, 89
Dionizy Aeropagita 102
Dmochowski Franciszek Ksawery 96
Dodds Eric Robertson 28, 45, 46, 95,
108, 109, 134
Domański Juliusz 114, 116
Domański Piotr 48, 49, 65, 116
Dominik William 81
Drączkowski Franciszek 20
Drewnowski Jerzy 113
Drong Leszek 79
Dziadek Adam 76

E

Eckstein Hans 37
Empedokles 36, 113
Epikur 66, 82, 119
Eubulides 118
Eurypides 52
Euzebiusz z Nikomedii 33, 64

F

Fantar Mhamed 98
Fasce Silvana 13
Festugière André-Jean 13, 52
Filon 10
Fish Stanley 79
Flawiusz Filostratos 47
Freppel Charles-Émile 13, 52
Frova Antonio 19
Fuhrmann Mahfred 89

G

Gabarrou François 30
Gadamer Hans-Georg 115
Gajda Janina 64
Galewicz Włodzimierz 77
Gareau Étienne 12
Gelliusz (Aulus Gellius) 74, 92
Gigon Olof 12
Gilson Étienne 102
Girgenti Giuseppe 11
Gogacz Mieczysław 102
Gorgiasz 80, 90, 92
Gorzowski Albert 89
Grzegorz z Nazjanzu 30

H

Hadot Pierre 116
Hadrian 10
Haefner Gerd 14
Hagendahl Harald 30, 49, 50
Hall Jon 81
Heinz Adam 87, 88
Heck Dorota 92
Heraklit 11, 12, 20, 36, 52, 53, 87, 95,
106, 110, 113, 115, 133, 135
Hidén Karl Julius 30
Hieronim 13, 18, 19, 21, 27, 30, 33, 107
Hight Gilbert 31
Homa Krzysztof 12, 15, 40, 59, 122
Homer 46, 96, 109
Horacy 48

I

Izokrates 85

J

Jaczynowska Maria 10
 Jaeger Werner 9, 46, 49
 Jakielaszek Jarosław 15, 30
 Jamblich 36
 James William 115
 Jan Tritemiusz 18
 Janiszewski Paweł 89
 Jaspers Karl 113
 Jenkélévitch Vladimir 129
 Jessen Julius 49
 Jeżewska Kazimiera 96
 Jones Christopher 10
 Justyn 9—11, 58, 59, 99, 102

K

Kadłubek Zbigniew 116
 Kalaga Wojciech 79
 Karneades z Cyreny 119, 124, 125, 129
 Kasia Andrzej 99, 109
 Kasprzysiak Stanisław 111, 113
 Kennedy George Alexander 89
 Kerferd George Briscoe 90, 92
 Kirk Geoffrey 36, 72
 Klemens Aleksandryjski 9, 20, 30, 48, 95, 102
 Klejtomachos 119
 Klusmann Ernst 49
 Kołakowski Leszek 63
 Kommodus 32
 Konstantyn Wielki 17, 31—33, 45, 95
 Kornatowski Wiktor 65
 Korneliusz Labeo 58
 Korpanty Jerzy 37
 Korpanty Józef 66, 69, 72, 76
 Krates z Mallos 88
 Krąpiec Mieczysław Albert 100, 102
 Krokiewicz Adam 119, 125
 Krońska Irena 24, 118
 Ksenofanes 20, 63, 72, 87, 90
 Kubiak Zygmunt 48, 130

Kucz Anna 52, 65, 66, 76, 82, 103, 133
 Kwintyliian 84, 87, 89, 92

L

Labriolle Pierre, de 30
 Laktancjusz 18, 28, 49, 80, 82, 89
 Lang Jacek 36, 72
 Laurenti Renato 13, 29, 52, 56
 Laurin Joseph-Rhéal 29
 Lausberg Heinrich 89
 La Potterie Ignace, de 128
 Le Bonniec Henri 12, 17, 29, 30, 41, 43, 56, 59, 80, 125
 Lemoine Michel 83
 Leśmian Bolesław 134
 Leśniak Kazimierz 45, 65
 Lipiński Krzysztof 134
 Liwiusz 96
 Lorenz Theodorus 30
 Lukian 46
 Lukrecjusz 11, 12, 20, 49, 50, 58, 65, 66, 72, 76

Ł

Łukasiewicz Małgorzata 115

M

Maccagnolo Enzo 83
 Maehler Herwig 46, 49
 Majdański Stanisław 13
 Majewski Łukasz 22
 Maksencjusz 33
 Maksymos z Tyru 32
 Małunowiczówna Leokadia 20
 Maniliusz 12
 Marchesi Concetto 11, 15, 41, 52, 53, 58, 95, 97
 Marek Aureliusz 32, 45, 46, 95
 Maritain Jacques 102
 Mariusz Wiktorynus (Gaius Marius Victorinus Afer) 19, 32
 Marrou Henri-Irénée 32
 Marshall Peter K. 92
 Masynissa 17
 Maykowska Maria 54

Mazza Mario 52, 56
 McCracken George Englert 17, 52
 Memoli Accursio Francesco 30, 81
 Merecki Jarosław 110, 113, 128
 Michalski Krzysztof 115
 Michalski Marian 60
 Minucjusz Feliks 19, 30, 65, 80
 Misiarczyk Leszek 10
 Mizerski Bogdan 133
 Mohrmann Christine 59
 Monceaux Pierre 13, 29, 41, 56, 125, 126
 Mora Fabio 13, 76
 Moreschini Claudio 13, 18, 28, 31, 33
 Moricca Umberto 17, 58
 Mrówka Kazimierz 53, 87, 110, 115
 Mydla Jacek 79
 Myszor Wincenty 55, 67

N

Narducci Emanuele 85
 Nerczuk Zbigniew 82
 Nestle Eberhard 117, 126, 131
 Nietzsche Friedrich 106
 Nigidiusz 12
 Norden Eduard 30
 Norelli Enrico 18, 28, 33
 Nowacjan 31, 33
 Nowicka Maria 10

O

Olszewski Witold 24
 Orfeusz 55
 Orygenes 9, 10, 33, 47, 95, 102, 109
 Otto Walter Friedrich 46

P

Pachciarek Paweł 11, 13, 19
 Pajewski Mieczysław 35
 Palladas 48
 Parmenides 20, 90, 113, 130, 133
 Partyka Jacek 28, 95, 108, 134
 Pascal Blaise 125, 126
 Paweł z Tarsu 101, 131
 Pawłowski Kazimierz 116
 Pawłowski Krzysztof 113

Pellegrino Michele 58
 Pianko Gabriela 99
 Pieper Josef 114
 Piłat 117, 118
 Pitagoras 24, 36, 37, 106
 Pindar 35, 46, 49, 116
 Platon 11, 12, 19, 20, 25, 38, 39, 47,
 51—55, 59, 66, 81, 82, 85, 88, 103,
 104, 106, 113, 114, 127—131, 133,
 136
 Plotyn 38, 47, 108, 109
 Plutarch 32, 96
 Porfiriusz 32, 36, 38, 65, 104, 108—110
 Popper Karl 63
 Possenti Vittorio 110, 113, 117, 128
 Protagoras 64
 Prudentius 70
 Pseudo-Gelasius 13, 31
 Puderon Bernard 97
 Puech Aimé 59
 Pyrron z Elidy 119

Q

Quacquarelli Antonio 30

R

Rapisarda Emanuele 50, 51, 67
 Raven John 36, 72
 Reale Giovanni 36, 52, 88, 103, 118, 124
 Ricken Friedo 48, 49, 65
 Robinson David M. 46
 Rohde Erwin 37, 46, 48, 55, 56
 Rorty Richard 98, 106
 Rose Valentini 76
 Röhricht Alexander 49

S

Sajdak Jan 9, 65, 80
 Sapota Tomasz 52, 66, 83
 Schwakopf Jerzy 33
 Scullard Howard Hayes 33
 Sebon Raymond 125
 Seneka 46, 48, 82
 Seneka Retor 83, 84
 Sekstus Empiryk 32, 93, 118, 119

Shackleton Bailey David Roy 17
 Schofield Malcolm 36, 72
 Siejkowski Piotr 10
 Simmons Michael Bland 12
 Simonetti Manlio 31
 Siniscalco Paolo 17
 Skopelianos z Kladzomenoj 47
 Sławek Tadeusz 133
 Snell Bruno 46, 49, 63
 Sofokles 45
 Sokrates 10, 11, 23, 24, 52, 53, 81, 82,
 113, 124, 136
 Sordyl Krzysztof 31
 Spencer Herbert 49
 Srebrny Stefan 45
 Stabryła Stanisław 107
 Stuiber Alfred 11, 13, 19
 Studer Basil 30, 31
 Stuligrosz Magdalena 46
 Styka Jerzy 33
 Świeżawski Stefan 102
 Swift Louis J. 83
 Szarmach Marian 4, 15, 32, 47
 Szczerba Wojciech 102
 Szewczyk Grażyna Barbara 134
 Szoldrski Władysław 18
 Szymański Mikołaj 93
 Szymik Jerzy 20

Ś

Świderkówna Anna 31, 32, 60

T

Tabakowska Elżbieta 64
 Tacjan 58—60
 Tatarkiewicz Władysław 36, 87
 Teofil 58
 Tertulian (Quintus Septimus Florens
 Tertullianus) 9, 19, 20, 30, 31, 33,
 58, 59, 65, 89, 97, 99, 100, 108

Timajos 36
 Tofilski Łukasz 82
 Tokarski Grzegorz 115
 Tomasz z Akwinu 77, 102—104, 128
 Trakl Georg 134
 Trznadel Jacek 134

U

Ulitz Arnold 134

V

Van Der Putten Johannes Maria Paulus
 Bonaventura 30
 Vattimo Gianni 98, 106
 Verdenius Jacob 90, 92
 Viciano Alberto 74
 Vitali Mario 23
 Vogel Cornelia Johanna, de 99

W

Waleriusz Maksymus (Valerius Maxi-
 mus) 17
 Wardy Robert 85
 Warron 12, 88, 89, 92
 Waszczenko Piotr 114
 Winterbottom Michael 83
 Witwicki Władysław 39, 54, 59, 66, 82,
 114, 127
 Wittgenstein Ludwig 79
 Wocial Jerzy 9, 46, 49

Z

Zabala Santiago 98, 106
 Zieliński Edward Iwo 36, 88, 124
 Zenon 90, 129

Ż

Żeleński (Boy) Tadeusz 126

Anna Kucz

Umbra veri. Arnobio e le correnti della filosofia classica

R i a s s u n t o

La presente pubblicazione vuole essere un tentativo di ricostruire la dinamica del cambiamento del pensiero europeo, verificatosi nello scontro tra la civiltà antica e il cristianesimo. Uno dei protagonisti che racconta lo scontro è Arnobio di Sicca, il quale nella sua opera *Adversus Nationes* rivela esperienze di ricerca della verità.

L'autrice della pubblicazione presenta il pensiero di Arnobio che si riferisce al tema dell'anima umana, dell'uomo e della sua origine, nonché del destino dell'uomo e delle sue idee di Dio e degli dei. L'autrice mostra in quale misura si riflettono varie correnti della filosofia classica nelle concezioni proposte dall'Apologeta.

Nel primo capitolo presenta la figura dello Scrittore e il contesto storico-letterario dell'*Adversus Nationes*. Il secondo capitolo lo dedica alla presentazione delle sue opinioni sulla creazione e sulla condizione dell'uomo. L'autrice mette in rilievo il significativo di alcuni fattori decisivi nella formazione del pensiero di Arnobio (p.e. l'influsso della filosofia presocratica sulle convinzioni arnobiane riguardo all'anima umana). Essa discute gli argomenti antropologici, con una particolare attenzione all'anima umana e alla sua (im)mortalità. Nel terzo capitolo essa studia la critica dell'antropomorfismo pagano, sollevata dall'apologia. Il capitolo quarto si riferisce alla questione denominata "umbraverizzazione". Il tema del quinto e del sesto capitolo della ricerca è la presentazione dei concetti analizzati da Arnobio (p.e. *religio*, *credulitas*, *fides*, *ratio*, *veritas*), la cui definizione costituisce una difficoltà anche per noi oggi. Arnobio prospetta un programma teologico, che preparò terreno fertile per lo sviluppo nella teologia occidentale della dottrina "la fede alla ricerca dell'intelligenza", proclamando la necessità di una perfetta simbiosi tra le aspirazioni dell'intelletto umano e il dono gratuito della conoscenza radicata nella rivelazione.

Il punto convergente di tutti gli argomenti trattati è una stretta relazione dei mondi compenetranti: dell'antico e del cristiano nel contesto di ricerca della verità. Nonostante questa forte correlazione nell'*Adversus Nationes* si riflettono forti tensioni tra l'antica cultura greco-romana e la nascente cultura cristiana. L'originalità di Arnobio non consiste nella composizione di un'opera teologica o filosofica, ma nella fondazione della sua apologia sulle concezioni dominanti nell'Impero Romano e sui principi della filosofia classica.

Anna Kucz

Umbra veri. Arnobius and trends of classical philosophy

S u m m a r y

The publication constitutes an attempt to show dynamics of the changes of a European thought taking place in a clash of the ancient civilization with Christianity. The work describing the very clash is *Adversus Nationes* by Arnobius.

The author presents the views this philosopher held on a human soul, human being, its origin, as well as human condition, human fate and its images of God and gods. She shows to which extent various trends of classical philosophy reflect in conceptions proposed by an apologist.

The first chapter presents a person of a writer and a historio-literary context of the creation of *Adversus Nationes*. The second chapter is devoted to a presentation of Arnobius' views on human being creation and condition. She underlines the importance of the knowledge of certain mechanisms that played a decisive role in shaping Arnobius' worldview (among others the influence of pre-Socratic philosophy on Arnobius' views on a human soul). The anthropological problems are discussed putting a special emphasis on a human soul and its (im)mortality. The third chapter criticizes a pagan anthropomorphism put forward in apology. The fourth chapter raises the issue the author calls „umbraverization” while the last two chapters touch upon human cognitive capacity.

The area linking all phenomena is a tight relationship and bonds between two permeating worlds, an ancient and Christian one in the context of searching the truth. Despite this strong correlation in *Adversus Nationes*, the pressures between the former culture of a Greek-Roman antiquity and Christian culture under development are reflected. The originality of Arnobius does not consist in a fact that he created a theological or philosophical work, but in basing his apology on the worldview popular in Imperium Romanum and assumptions of classical philosophy.

Redakcja
Barbara Malska

Ilustracje
Mariusz Mierzwa

Projekt okładki
Paulina Dubiel

Redakcja techniczna
Barbara Arenhövel

Korekta
Mirosława Żłobińska

Skład i łamanie
Edward Wilk

Copyright © 2012 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2109-7

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 10,0. Ark. wyd. 13,5.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 16 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

